Senato
della Repubblica

Biblioteca del Senato
“Giovanni Spadolini”

L’uomo e la ricerca della felicità

Seminario

Roma, 15 febbraio 2018

Senato
della Repubblica

Biblioteca del Senato
“Giovanni Spadolini”

L’uomo e la ricerca della felicità

Seminario

Roma, 15 febbraio 2018

INDICE

Prima sessione

Il diritto alla felicità tra ricerca individuale e dimensione sociale

Seconda sessione

La ricerca della felicità tra dimensione fisica e interiore

Prima sessione

Il diritto alla felicità tra ricerca individuale e dimensione sociale

Roma, 15 febbraio

Sala degli Atti parlamentari

Introduzione

Sergio Zavoli

Coordinatore

Lucio Romano

Partecipanti

Beatrice Alfonzetti

Remo Bodei

Vincenzo Paglia

Umberto Curi

Stefano Zamagni

Alessandro Pace

Sergio Zavoli (*)

Sebbene un giornalismo culturale, anche di pregio, abbia avuto un soprassalto d'interesse per il 'ritorno della felicità', la preziosa e abusata parola forse circolava solo un po' meno.

Eravamo e restiamo sempre noi a intestarci fenomeni che conquistano o disincantano le generazioni, specie quando la sconvolgente ventata di una nuova realtà finisce per mortificare cose, idee, costumi, e persino sentimenti. Si tratta di modificazioni prodotte da cause che invadono la psicologia e, via via, segnano, secondo gli esperti, l'opinione pubblica. Una multiforme novità ci allontana dalle nostre assuefazioni mentali e interiori, aggiungendoci l'incerta lettura di una nuova realtà. Per esempio l'arrivo e l'espandersi di una grande crisi economica, che può cambiare la visione di un orizzonte inedito nel suo appropriarsi del tuo modo di pensare e di fare, mutando abitudini e pensieri, interessi e valori.

Abbiamo pensato di concludere il ciclo dei seminari suggeriti, in questo caso, dalla funambolica ricomparsa della 'felicità' richiamandoci a un vec-

(*) Senatore XVII Legislatura, Presidente della Commissione per la Biblioteca e l'Archivio storico.

Testo scritto inviato dall'autore.

chio ma nobile libro, quello dei *Mille Savi*, dove quel lemmo conta ancora un centinaio di citazioni sapienziali, consapevoli che, lungi dal perderci in geremiadi, cadremmo in qualche indebita riflessione se lasciassimo galleggiare dei dubbi anziché metterne in luce la fondatezza. È stato fondamentale chiedere e ottenere, da un *parterre* di speciali intelligenze e diretti saperi, una spiegazione certo non estranea a questa improvvisa restituzione di un fattore, in ogni caso, rivelatosi lenitivo, sapendo che filosofi, psicologi, antropologi, sociologi non amano banalizzare nulla di una parola su cui non di rado si reggono motivazioni che coincidono – perché non dirlo – in uno stato di benessere e, appunto, di felicità. Questo concetto del diritto alla felicità è un valore addirittura sancito in alcune Costituzioni, una memorabile, la *Dichiarazione d'Indipendenza* degli Stati Uniti, cioè una regola di cui ogni cittadino si fa ragionevole sostenitore. È un fenomeno che lascia alla pace interiore ciò che stenta a prendersi la nostra esistenza quotidiana, per esempio, la libertà prima della giustizia, la politica e la sua etica, la vita e i suoi appagamenti, cioè la psiche e i suoi meandri, sentimentali e del carattere; e occorreva parlarne, essere raggiunti da riflessioni e giudizi, collegamenti con pensieri lontani, insomma lasciti mitici e scoperte umane, reali, quotidiane, tutto dentro una sorta di identità personale, di rinvii a intuizioni e costruzioni che giungano ancora dai nomi monumentali;

non solo della scienza, ma anche dell'ideologia con i quali chissà quanti labirinti e quali schiarite continueranno ad accompagnarci nel nostro naturale far nuove tutte le cose; e noi con esse, guidati dall'incessante rovello del bene e del male, della serenità e del dolore, del merito e della colpa, della percezione e della prova, del cosmo e dei vicoli, del nostro cercarci nei sentieri, dove, primi al mondo, hanno camminato Aristotele ed Epicuro, o Nietzsche e Schopenhauer, cioè chi ha fondato la 'scuola' e chi la 'critica', della felicità.

E noi qui, con l'indicibile voglia di inventare l'immaginazione, persino più della felicità, se oggi ingolliamo di strane grida gioiose un uomo artificiale, nei suoi orizzonti spalancati di millennio in millennio, ormai iscritto a una anagrafe straordinariamente disumana.

Nessuno, oggi, può dire con certezza se l'umanità sia in cammino verso una sorte più benigna di quella non ancora sgominata, se le scelte che farà saranno sagge, e il loro costo diverso. Il futuro dell'uomo non ci offre modelli capaci di configurare – fin d'ora, con certezza – i nuovi sestanti dell'umanesimo: siamo già dentro una nuova cultura e ci ostiniamo a vivere, come dice Saul Steinberg, ciascuno nel proprio «armadio ideologico». Alvin Toffler avverte che i più ne soffriranno perché, per milioni di persone che attraversino una vita visionaria, l'avvenire si sarebbe materializzato troppo in fretta. E allora, se anche la felicità

si prende una pausa, dobbiamo coltivarla, grazie a chi tra poco ne parlerà, con le corde vocali in regola, di una creazione anche verso la santa materia, e vivere con l'orgoglio di Teilhard de Chardin un umanesimo allo stato dell'intelligenza e all'altezza dell'amore, ma anche ai destini che maturando dovranno rispettare la straordinaria possibilità di essere votati anche alla conquista della felicità.

Dice Mc Luhan che le conseguenze di qualunque azione si manifestano sempre più nell'istante stesso dell'azione, tanto che dovremo abituarci a correggere le conseguenze dei nostri programmi fin dalla prima intuizione, con la coscienza di aver già coinvolto una reazione planetaria. Il coinvolgimento istantaneo di ciascuno di noi, sta già ristrutturando, anche in questo momento, la natura stessa dell'identità. O, se si preferisce, del DNA.

Lucio Romano (*)

Consapevoli della complessità del tema, sempre attuale perché connaturato a ogni uomo, affrontiamo oggi il seminario *L'uomo e la ricerca della felicità* senza alcuna prometeica pretesa di trovare risposte esaustive oppure di delineare orizzonti condivisi.

A me è riservato il compito di coordinare. Per il vero si richiede un atto di coraggio a trattare della felicità, quasi temerario si potrebbe pensare in un contesto socio-culturale dove divisioni e intolleranze, frustrazioni e incomunicabilità, sfiducia e depressione sembrano prevalere e non dare spazio a considerazioni altre. Lasciando la felicità, o la sua ricerca, nei fragili confini di improbabili surrogati.

Con il seminario *L'uomo e la ricerca della felicità* si vogliono offrire riflessioni e argomentazioni in un'ottica interdisciplinare grazie alla partecipazione di autorevoli relatori: teologi, filosofi, economisti, giuristi. L'incontro di oggi è, quanto mai a proposito, il frutto di una 'felice' intuizione di Sergio Zavoli. Prosegue, pertanto, un fecondo percorso iniziato con precedenti seminari (ricordo: *Il futuro dei libri*, *Scienza e umanesimo: un'alleanza?*) che hanno offerto la pos-

(*) Senatore XVII Legislatura.
Testo scritto inviato dall'autore.

sibilità di realizzare nella Biblioteca del Senato della Repubblica "Giovanni Spadolini", diretta da Sergio Zavoli con riconosciuta passione e sensibilità per il più profondo sentire nell'umano, una sorta di ἀγορά culturale e politica oltre gli asfittici perimetri delle dimensioni di parte ma aperti all'incontro e al dialogo. Direi, iniziative preziose!

Rivolgo un caloroso benvenuto a ognuno dei numerosi e qualificati convenuti e un ringraziamento particolare agli illustri relatori che hanno, da subito, dato la disponibilità a partecipare al seminario che si articola in due Sessioni. La prima, mattutina, su *Il diritto alla felicità tra ricerca individuale e dimensione sociale*; la seconda, pomeridiana, che tratterà della *Ricerca della felicità tra dimensione fisica e interiore*.

Felicità è una parola polisemica, tra le più ardue da definire nel vocabolario della Vita. Ognuno possiede potenzialità e desiderio di essere felice e, così, ciascuno la definisce secondo quali realtà possa conseguirla. Citando S. Agostino: «[...] non può esser felice chi non ha ciò che desidera e non necessariamente è felice chi consegue ciò che desidera».

L'etimologia della parola è da ricondursi alla radice sanscrita *bhu*- (poi trasformatasi in *foe*- o in *fe*-) da cui il greco *φύω* (*fyo*) = produco, faccio essere, genero (da cui hanno origine i termini 'fecondo' e 'feto') e infine al latino *foelix* o *felix* = felice cioè fecondo, fertile, e in senso più lato, soddisfatto, appagato.

Come ricorda Gianfranco Ravasi, «tutte le lingue registrano un lessico molto ampio e variegato di termini che tentano di definire questa esperienza. L'italiano presenta un arcobaleno multicolore per designare una realtà così mutevole [...]: felicità, gioia, letizia, allegria, contentezza, esultanza, soddisfazione, delizia, gaudio, festa, entusiasmo, piacere, godimento, serenità, giubilo, estasi, tripudio, gaiezza, giocondità, brio, compiacimento, spensieratezza, e così via. La persona può essere lieta, raggiante, fin giuliva... Eppure non tutti questi vocaboli sono sinonimi [...]». Perfino non rappresentando più la realtà: «capita che le parole non afferrino più la realtà, che esauriscono il loro compito, che si logorino, e che questo accade in modo particolare quando i sistemi entro cui essi sono abitualmente definite, custodite, protette, questi sistemi si disfano [...] e tuttavia proprio in queste emergenze le parole non periscono, piuttosto migrano» (Salvatore Natoli).

Da sempre l'uomo aspira alla felicità, al raggiungimento di «uno stato di soddisfazione dovuto alla propria situazione nel mondo», da distinguere rispetto alla beatitudine che rappresenta uno stato di perfetta e costante pienezza, in cui «il filo della felicità non è quello del piacere che subito si infrange o sfugge di mano. Non è l'allegria trionfante del vincitore che calpesta gli altri. È, invece, la beatitudine del cuore che si apre a quell''oltre' ove cadono le frontiere del tempo e dello spazio e il seme microscopico del regno

dei cieli, deposto e nascosto nello spirito dei discepoli, si schiude verso l'eterno e l'infinito di Dio». Beatitudine: atto dell'uomo che, essere intelligente e libero, entra in possesso del Sommo Bene; fine ultimo cui lo destina la sua natura. Secondo classica distinzione, la felicità terrestre (gr. εὐδαιμονία o, per gli scolastici, *beatitudo secundum quid*) e la beatitudine come stato concreto dei beati, angeli e uomini (gr. μακαριότης, lat. *beatitudo* e meglio *felicitas*). Per dirla con Dante (*Par.*, 3-64), «Voi che siete qui felici, / desiderate voi più alto loco?».

Ai relatori teologi il compito di guidarci su un tema in cui la ragione cerca l'incontro con la speranza e la fede.

Le idee sulla felicità, così le definizioni e gli ambiti di possibile realizzazione che sono succedute nel tempo, sembrano essere, a un'analisi indubbiamente solo a grandi linee, tutte variazioni sulle idee pensate da Platone, Aristotele, Epicuro e i filosofi dell'antichità, così del portato della cultura giudaico-cristiana.

Nella filosofia greca il tema della felicità è legato a doppio filo al tema della virtù. L'uomo virtuoso è colui che si uniforma alla verità (ἀλήθεια), oggetto della conoscenza razionale. L'atto di piegare istinti e passioni alla forza della ragione diventa *habitus*, in virtù del quale il saggio ottiene la serenità dell'animo, declinata variamente: dalla 'giustizia' (δικαιοσύνη) del Platone della *Repubblica* alla 'autarchìa' (αὐτάρκεια)

dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, alla 'apatheia' (ἀπάθεια) stoica, alla 'atarassia' (ἀταραξία) epicurea.

Tutto ciò costituisce ciò che il genio greco definisce εὐδαιμονία, concetto che ritroviamo quasi invariato fino a Kant: si assiste alla separazione del concetto di virtù da quello di felicità; si entra nell'etica del dovere. La felicità non è più la necessaria conseguenza della virtù, ma diventa oggetto di speranza e tema per i postulati della *Ragion pratica* che procrastinano il suo eventuale conseguimento alla vita ultraterrena.

Volendo procedere non senza le dovute riflessioni richieste, potremmo dire che si assiste nel dibattito contemporaneo a una divisione tra significato «debole» e significato «forte» di felicità, così definiti da Giovanni Fornero: «i fautori del significato 'forte', di solito approdano ad una soluzione di tipo metafisico-religioso fondata sulla tesi, presente nei classici della filosofia cristiana, secondo cui "niente può appagare la volontà umana, se non il bene universale (totale, infinito)" che "non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio" (*S. Th*, I-II, q.2, a.8), oppure pervengono alla pessimistica conclusione che il desiderio umano di una felicità completa è destinato ad urtare contro "il silenzio irragionevole del mondo" (Camus) e quindi a rimanere inappagato. Una posizione intermedia tra 1° e 2° è rappresentata da coloro che, pur constatando la presenza, nell'uomo, di un desiderio strutturale di pienezza (ovvero di un "anelito verso

l'infinito") non credono nell'esistenza (o nella conoscibilità) di un referente oggettivo di esso e quindi ripiegano (consapevolmente) sulla nozione di felicità relativa (o 'debole'), ritenuta la sola che si possa sperimentare e di cui si possa filosoficamente discutere, in termini sia etici sia socio-politici».

Con la «felicità relativa» cui si assegna un significato «debole» e quella «assoluta» con significato «forte», ricordiamo la «felicità come confluenza» (José Ortega y Gasset) «che si raggiunge quando la 'vita proiettata' e la 'vita effettiva' coincidono, cioè quando c'è una corrispondenza tra ciò che desideriamo essere e ciò che siamo in realtà».

Anche sul versante filosofico non possiamo che introdurre il tema. L'approfondimento, le riflessioni e le argomentazioni saranno a cura dei nostri relatori filosofi e letterati.

Un ulteriore ambito di analisi è quello pertinente lo sviluppo tecnologico che si è caratterizzato, da sempre, di un orizzonte di speranze portatore di felicità. Basti pensare alle applicazioni in campo biomedico, fino all'editing genetico, che, tuttavia, sollevano non pochi interrogativi bioetici e biopolitici. E non solo. Con la ricerca scientifica, e le correlate applicazioni, si prevede il potenziamento (*enhancement*) delle nostre capacità cerebrali. Per ridurre sofferenze, per favorire benessere, per migliorare le nostre performance intellettive e fisiche, per aumentare la sopravvivenza e

migliorare l'invecchiamento fino a poter determinare quando morire.

Tutto ciò potrà assicurare anche 'dosi' di felicità? Non siamo già nel post-umano, dove tutto è misurabile, controllabile e ancor prima di tutto programmabile? Saremo a breve soggetti "post-umani"? Non arriveremo alla predeterminazione e predefinizione di ciò che debba essere la felicità o il dolore, la sofferenza o il benessere secondo una società programmata in una visione orwelliana? È già superato l'*homo sapiens* a favore dell'*homo technologicus*?

Ci ricorda Emanuele Severino che tutto ciò «non è più fantascienza. Ma il superuomo scientifico non è insipiente. È invece una autentica possibilità che tale superuomo affidi a un apparato tecnico decisionale (la Superintelligenza Artificiale) il compito di risolvere i problemi che si presenteranno – e che saranno problemi relativi ai criteri da adottare per non rallentare la marcia della potenza tecnica».

Su queste tematiche le riflessioni e gli approfondimenti saranno a cura di studiosi della storia della medicina ed esperti in comunicazione di scienza e cultura.

Ma la ricerca della felicità coinvolge altri e sempre attuali ambiti. Mi riferisco a quelli inerenti alle discipline economiche (es.: Bene Equo e Sostenibile; dono e reciprocità; c.d. decrescita felice) e giuridiche (es.: felicità come giustizia; interrogativi, senso e limiti

di un diritto costituzionale alla felicità) che saranno oggetto delle relazioni di economisti e giuristi.

In tutti gli ambiti trattati nel seminario *L'uomo e la ricerca della felicità* la politica svolge un ruolo non ancillare; incontrarci e dialogare è impegno decisamente concreto perché si favorisca l'incontro tra i fondamentali teoretici e le ricadute pratiche nella vita di ogni uomo nella comunità della πόλις.

Beatrice Alfonzetti (*)

La felicità, un'eredità dell'Illuminismo

Non mi sarei mai aspettata di poter essere invitata a parlare della ricerca della felicità per aver scritto un saggio di argomento settecentesco, *La felicità delle lettere*, apparso nel volume *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, all'interno della "Biblioteca del XVIII secolo", serie della Società italiana di studi sul secolo XVIII, Società di cui sono Presidente dal 2012 (non più dal luglio 2018). Non me lo sarei aspettata perché, purtroppo, sempre più spesso questo tipo di pubblicazioni resta confinato in ambiti accademici e specialistici. E dunque ringrazio gli organizzatori e in particolar modo il presidente Sergio Zavoli per avermi dato questa opportunità, non senza dichiarare in anticipo che sono davvero emozionata di parlare in sua presenza, avendo seguito nel tempo le sue inchieste e interviste, da *Nascita di una dittatura* a *La notte della Repubblica*.

In proposito dirò subito una cosa personale per spiegare perché, in realtà, mi occupo di Settecento e di un certo Settecento, quello che unisce in uno schema

(*) Docente ordinario di Letteratura italiana presso l'Università "La Sapienza" di Roma.

Testo scritto inviato dall'autrice.

circolare letteratura e politica, senza né un prima e né un dopo. Allora: m'interesso di Settecento, perché la complessità e le tematiche di quel secolo mi consentono di ripensare ai tanti interrogativi che mi porto dietro dal delitto Moro, che ha colpito il mio immaginario – come quello di tanti giovani e meno giovani degli anni Settanta – con la stessa intensità, e assai più consapevolezza, delle immagini riguardanti l'uccisione di Kennedy, intraviste a dieci anni in televisione. L'ho compreso solo dopo, quando abbandonato Pirandello, l'autore in cui proiettavo inquietudini esistenziali, ho incontrato Alfieri e poi Saffi, e con lui la generazione degli ultimi illuministi, e ancora Foscolo, Pellico. Quando mi sono inoltrata a esplorare percorsi inconsueti, come gli interrogativi e le censure riguardanti la morte di Cesare sulla scena (da Voltaire ad Antonio Conti ad Alfieri) o gli intrecci fra le congiure della finzione letteraria e quelle vere, tramate dagli stessi letterati, ho capito le ragioni del fascino che su di me esercita il Settecento. Gli interrogativi di Voltaire o di Alfieri su come si possa rimediare al potere assoluto sono ancora nostri, miei sicuramente. Ciò mi ha portato a interessarmi di una letteratura che sia in qualche misura volta a capire le grandi questioni della nostra esistenza nel mondo, nella società.

E questo vale anche per la didattica. Quando faccio le lezioni agli studenti, in particolare agli studenti delle lauree magistrali, non tratto soltanto di autori

che sicuramente possono catturare l'attenzione (fra tutti Leopardi), parlo anche di problematiche che riguardano l'etica. Un'etica che è molto difficile stabilire che cosa sia, dopo l'abbandono di ogni forma di essenzialismo da parte delle filosofie del Novecento, ma che tuttavia si può declinare in maniera flessibile come insieme di doveri improntati ai principi di Kant. Anche i professori, e soprattutto noi che insegniamo le lettere abbiamo alcuni doveri non lontani da una forma di pedagogia illuministica improntata alla tolleranza e alla laicità. Detto altrimenti la deontologia di un docente risiede nel presentare prospettive plurime, e fra queste la propria, non abbandonando la dimensione dell'umanesimo e del sapere umanistico, che comportano l'inevitabile collegamento con un più ampio intento civile.

Il Settecento in questo senso è veramente il secolo che consente maggiormente di riflettere sul significato della letteratura intesa come 'le lettere'. Pur se distinti, i diversi saperi (la storia, l'eloquenza, la poesia, l'economia) si compenetravano, anche perché i poeti erano anche storiografi, scrivevano di economia, di giurisprudenza, andavano in guerra. Porto un esempio fra i tanti: Foscolo. Di lui non si ricorda quasi mai che era anche un soldato, un patriota. Uno schema non solamente scolastico lo confina nel pessimismo, anzi in una sorta di pessimismo cosmico di cui massima espressione sarebbero i *Sepolcri*. E così ci

si è quasi dimenticati che lo stesso Foscolo parlava di allusioni alle cose politiche proprio nelle note ai *Sepolcri*, che non compaiono quasi mai nelle antologie. Il carme, pur se ritenuto oscuro, su qualche punto è quasi esplicito, come ad esempio quando suggerisce da dove «trarre gli auspici», cioè da quale luogo simbolico gli italiani possano risollevarsi. La risposta la conosciamo tutti: dalle memorie degli uomini grandi custodite dalle tombe di Santa Croce. La condizione è che si ripresentino le condizioni, dopo la caduta di ogni speranza di fronte al vero volto di Napoleone, travestito inizialmente dalla 'maschera' dei principi di libertà e di repubblica. L'augurio «Quindi trarrem gli auspicj» del verso 188 smentisce la vulgata del pessimismo cosmico che legge Foscolo come un precursore di Leopardi. Questo verso come l'intero carme va ricondotto all'intento di Foscolo di voler con le note apposte ai *Sepolcri* «rischiarare le allusioni alle cose contemporanee» e di segnalare il significato politico della sua più alta poesia.

Allora, tornando al Settecento, è un secolo senza poesia, come ripeteva anche Croce e con lui tanti studiosi della letteratura italiana? Certamente non ha grandissimi autori, non ha Leopardi. E non a caso qui vorrei introdurre le mie riflessioni sulla ricerca della felicità con una citazione dalle *Operette morali*. Nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, Leopardi per bocca di Eleandro arriva al punto massimo della negazione

filosofica della felicità, sostenendo che «Nessuna cosa credo sia più manifesta e palpabile, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi». Uno dei poeti italiani più vicini alla nostra sensibilità, Leopardi, dissemina in tantissime prose delle *Operette* il tema controverso proprio della ricerca della felicità, corredata dalla sua strutturale impossibilità. Sono tanti i personaggi animati o inanimati a chiedersi dove si trovi o se sia possibile ottenerla, la Terra alla Luna, l'Anima alla Natura, persino il diavolo Farfarello, che sembra quasi un grottesco Faust, implora Malambruno: «Fammi felice per un momento di tempo», ma questi non può, come non potrebbe donargli la felicità nemmeno Belzeblù, anche per un solo istante. L'abbandono della più straordinaria illusione dell'uomo e il coraggio di accettare una «filosofia dolorosa, ma vera» comportano la perdita di ogni speranza di felicità in uno degli ultimi *alter ego* di Leopardi, il malinconico Tristano. In maniera antifrastica, Tristano afferma che si era «fitta in capo questa pazzia, che la vita umana fosse infelice», dove pazzia sta a indicare l'esatto contrario: folle è il genere umano che di fronte al «deserto della vita» si abbandona a ogni credenza e fra queste a quella della felicità. Qui Leopardi spazza via la residua ambiguità del *Dialogo della Natura e di un'Anima* che offriva per bocca della Natura una forma di consolazione all'Anima appena creata: essere grandi e raggiungere la gloria, unico premio di fronte alla negazione della

felicità: «Figliuola mia; tutte le anime degli uomini, come io ti diceva, sono assegnate in preda all’infelicità, senza mia colpa».

Quando ancora progettava i disegni letterari e in particolare le vite di uomini illustri, Leopardi si rivolgeva al generale polacco Tadeusz Kosciuszko che, oltre a combattere nella guerra d’indipendenza americana, aveva guidato la difesa di Varsavia contro l’esercito prussiano nel 1794. E annotava che non aveva trovato esempi simili in Italia. Com’è possibile, mi sono sempre chiesta, che non si fosse accorto, pur se relegato nel «natio borgo selvaggio», che non pochi poeti e letterati come lui fossero morti nella difesa della Repubblica napoletana? Che qualche superstite, come Francesco Lomonaco, si fosse poi suicidato a Milano? Che mentre lui scriveva nel 1820 gli uomini del “Conciliatore”, fra cui Confalonieri e Pellico, sarebbero stati arrestati proprio in nome della patria?

Per comprendere questo snodo fondamentale della nostra storia, penso che *Le mie prigioni* di Pellico vadano fatte leggere. Come docente l’ho fatto a ridosso del Centocinquantenario dell’Unità d’Italia, suscitando negli studenti curiosità e ammirazione per questa figura così stravolta dai suoi primi biografi legati ai Gesuiti che avevano avuto la custodia delle carte Pellico, perché il fratello apparteneva all’ordine. Pellico, in realtà, veniva dalla Carboneria, e, dunque, anche per questo, nel carcere dello Spielberg, si accosta agevol-

mente ai precetti del Vangelo, non distanti dagli ideali della società segreta alla quale lui, Maroncelli e tanti letterati appartenevano. Dal 1820 in avanti la storia ci raffigura due realtà che corrono su due binari paralleli senza incontrarsi mai: da un lato l'infelicità di cui parla Leopardi, dall'altro tanti letterati che, invece, mossi da una forte tensione ideale o dall'utopia di poter in qualche modo migliorare la società, si adoperano per costruire una patria, affrontando il carcere duro, la prigionia, indicibili sofferenze fisiche e morali.

Molti uomini si erano formati alla scuola dell'Illuminismo e già a fine Settecento avevano compiuto scelte coraggiose con l'adesione ai club giacobini in funzione della repubblica italiana. Su questo punto, nonostante le diverse letture e prospettive degli storici, i documenti e i testi parlano chiaro: provenienti dal praticare una letteratura improntata all'utile e al bene della società, i letterati, quasi tutti massoni, sono i più pronti ad aderire all'idea di una repubblica italiana da costruire grazie all'aiuto dei francesi.

Non è un caso che il Settecento sia il secolo che maggiormente si sia interrogato sul nesso tra il diritto alla felicità individuale e la ricerca dei mezzi che portano al bene sociale, altrimenti definito come pubblica felicità, espressione che sintetizza l'obiettivo civile e politico dell'Illuminismo. Correlata alla pubblica felicità è la virtù, anch'essa una categoria che accompagna il pensiero occidentale e che è continuamente

riproposta sino al primo Ottocento, prima che il rifiuto della Rivoluzione e il diffondersi del Romanticismo segnassero il salto epocale che separa la lunga durata del Classicismo, con i valori politici ad esso connessi, dall'idea di un'arte svincolata da ragioni pratiche, poi teorizzata come l'arte per l'arte.

Secolari definizioni di una letteratura utile, basata sulla virtù, acquistano nel corso del Settecento un diverso significato per il nesso strettissimo che intrattengono con la pubblica felicità. E questo marca anche le posizioni del cattolicesimo illuminato che in Italia trova il suo maggiore interprete nella figura dell'abate modenese Ludovico Antonio Muratori. Non conosciuto fuori dai saperi specialistici, Muratori pubblica nel 1748 il trattato *Della pubblica felicità oggetto dei buoni principi*, che resta la sua opera più celebre, perché sicuramente l'emblema del secolo. Pensatore di larghe vedute, storico ed erudito, bibliotecario, difensore dei diritti degli Estensi e dell'Impero contro il papato, Muratori affida alle lettere la funzione di apportare la felicità.

Vediamo come. Intanto anche lui distingue fra due tipi di felicità: la prima di carattere privato scaturisce dal naturale desiderio che l'uomo ha di raggiungere la felicità privata; la seconda nasce dalla virtù che induce a desiderare il bene della società, e si definisce come felicità pubblica. L'auspicio è che principi e letterati siano così virtuosi da desiderare il bene

pubblico, su cui si sofferma il *Della pubblica felicità*. Ovviamente il nostro abate non era così ingenuo da credere che pubblica felicità significasse la felicità per tutti, per altro inibita da dolori e povertà. Significava però che il principe o chi governava una repubblica si occupasse di garantire la pace sociale, la vita, l'onore, le sostanze, grazie all'esercizio di una «esatta giustizia» anche rispetto ai tributi da esigere. «Il principal fine della politica» consiste, secondo lui, «nel rendere felici i suoi popoli»: da questo assunto deriva anche la scelta del meccanismo elettivo e non ereditario nelle diverse forme di governo, sia nel principato che nella repubblica. Una proposta, quest'ultima, non così scontata nell'Antico Regime: anche questa, in fondo, era una conquista dell'Illuminismo. Scriveva ancora Muratori che i progressi fatti negli ultimi cento anni nel campo delle scienze e delle lettere mostravano la possibilità di migliorare il mondo, pur se ritenuta un'impresa «difficilissima».

Come si vede, gli illuministi non credevano ciecamente nel progresso e nella ragione, come superficialmente si dice, se non come principio guida, utopia. Il principe, che voleva realizzare la pubblica felicità, doveva incoraggiare le arti e le lettere. Nessuno, come i letterati o i filosofi (le due figure coincidono), possedeva tanta virtù ed eroismo da anteporre la felicità della cosa pubblica a quella privata. Per questo la loro funzione pedagogica nei confronti degli stessi gover-

nanti era ritenuta fondamentale. In questo senso, la loro felicità passava in secondo piano, perché, come sapeva anche Muratori, la maggior parte dei poeti non era – e non è – felice e spesso nelle poesie dava sfogo alla malinconia. Quel che contava in questa straordinaria utopia illuministica era il compito loro assegnato, essere utili con le loro opere. Il letterato (anche il poeta) doveva essere utile, giovare, insegnare.

Intanto insegnare al principe e ai governanti e questo è un punto fondamentale. A tal fine si recuperava il pensiero di Platone che nella Repubblica aveva delineato l'ideale del re filosofo, anzi dei filosofi come i veri reggitori perché alieni al potere e alla ricchezza (519e-521c). È un'utopia che attraversa tutto il Settecento e non solo quello italiano, se pensiamo, ad esempio, a Voltaire che vedeva in Federico II di Prussia l'incarnazione del re filosofo. Da questo sistema di pensiero – semplificando al massimo – sarebbero nati tanti principi che sono alla base della Costituzione degli Stati Uniti d'America tramite alcune figure fondamentali, fra cui Beniamino Franklin, iscritto a varie logge massoniche a Filadelfia e a Parigi.

Ora, tornando al nesso lettere-felicità: che cosa deve fare il letterato? Da un lato insegnare al principe la virtù, come ben governare, ma nello stesso tempo deve anche rivolgersi ai cittadini colti in grado di apprendere dalle lettere. E qui si tocca la distanza siderale che separa quel mondo da quello di oggi: la

letteratura era centrale perché le veniva assegnato un compito altissimo, quello di formare la coscienza civile del principe e del cittadino. Ciò non era disgiunto, però, dal criterio estetico che affermava per l'appunto l'equivalenza fra il bello e il bene (ancora una volta Platone) e che giudicava bella l'espressione intessuta di sentenziosità politica. L'idea del bello si coniugava con l'utile e con il bene.

Porto l'esempio del logo della stamperia Pasquali di Venezia, icona visiva di una ricerca di carattere generale e in apparenza antitetica, che coniuga le più innovative teorie o ipotesi scientifiche, soprattutto Newton, con i recuperi dell'antico, fatto di collezionismo e di antiquaria. Proprio questa ricerca sembra avere il suo punto focale nell'insegna dei libri Pasquali, La Felicità delle lettere o Litterarum felicitas. La Felicità delle Lettere era non solo la più grande importatrice di libri stranieri della Serenissima (Locke, Pope, Fontenelle, Malebranche, Buffon, Voltaire, Fielding, Richardson, ecc.), ma anche il luogo fisico, la libreria, dove letterati e scienziati s'incontravano, uniti dalla ricerca incessante di saperi e di libri. Fra le altre librerie, la Pasquali spiccava in modo particolare con l'insegna "Litterarum felicitas" in cui agli echi della filosofia platonica e stoica si sovrapponevano le nuove frontiere e promesse del secolo. Il logo raffigurava una Minerva che risplende nel sole e che illumina perché allegoria della Sapienza in cui risiede la felicità di sud-

diti e governanti, data appunto dalle lettere, che hanno nel libro tenuto in mano da Minerva la loro più immediata simbologia. Il libro è l'oggetto in cui la Sapienza, un tempo in coppia con le armi, si è ormai del tutto trasfusa. Essa è virtù e pertanto un sole la illumina e dà felicità, come codifica Muratori, sottoponendo a un accomodamento cristiano soprattutto la morale stoica e gli insegnamenti di Platone.

Un perfetto esempio della peculiarità di questo codice e di questo linguaggio si trova in Metastasio, uno dei più grandi autori di melodrammi diventato celebre in tutta l'Europa. Da Roma, sua città natale, venne chiamato nel 1730 alla corte di Vienna come poeta cesareo: non fu l'unico, per il continuo via vai di pittori, architetti, letterati provenienti dagli stati italiani, il ducato di Milano, il Regno delle due Sicilie, in cui regnavano gli Asburgo.

I melodrammi di Metastasio rappresentano il corrispettivo della pubblica felicità di Muratori. Se nella scrittura privata Metastasio dava sfogo alla malinconia in lui suscitata anche dal paesaggio nebbioso che lo avvolgeva, in quella pubblica creava melodrammi che esaltavano una felicità donata (o provata) dal sovrano. Il più rappresentativo di questo universo fatto di «felicità sognate», per richiamare un libro molto intelligente, è senz'altro *La clemenza di Tito*. Ricordo solo alcune arie, in cui si canta di una felicità che risiede proprio nel principe, l'imperatore Tito, esempio

paradigmatico del buon governo, perché addirittura scopre una congiura contro la sua persona e commette lo straordinario gesto del perdono. Certo, è vero che Sesto, a lui devoto, l'aveva ordita per amore di Vitellia che, in realtà, ama Tito, e vuole servirsi di questo suo innamorato per vendicarsi. Tutto ciò faceva sì che la congiura non avesse alcuna implicazione politica.

Provo a leggere alcuni versi, intanto quelli cantati dal Coro, quando, per la prima volta, compare in scena Tito:

Serbate, o Dei custodi
Della Romana sorte,
In Tito, il giusto, il forte,
L'onor di nostra età.

Voi gl'immortali allori
Su la Cesarea chioma,
Voi custodite a Roma
La sua felicità.

Felicità è quasi una parola magica che ricorre nei momenti più significativi, cantata dallo stesso imperatore che si raffigura come un sovrano «benefico», la cui felicità risiede nel fare del bene ai sudditi, e certo la benevolenza è una tematica fondamentale che proviene da Locke e da tutta la filosofia inglese:

Del più sublime soglio
L'unico frutto è questo;
tutto è tormento il resto,
E tutto è servitù.

Che avrei, se ancor perdessi
Le sole ore felici,
Che ho nel giovar gli oppressi,
Nel sollevar gli amici;
Nel dispensar tesori
Al merto, e alla virtù?

E ancora, sempre Tito, idealizzando una corte in cui tutti possano essere sinceri, esprime l'auspicio più consono al suo ruolo, cioè che il peso del governo si trasformi in pura e autentica 'felicità'.

Ora, questi testi, al di fuori delle nostre ricerche o di ambiti ristretti, possono far sorridere. Danno, tuttavia, anche il senso del salto epocale, a cui Sergio Zavoli accennava nel suo discorso introduttivo: una distanza difficilmente colmabile che dà la percezione di ritrovarsi quasi alla fine di un percorso veramente secolare. In fondo lo studio può servire anche a rivedere le nostre idee negative sull'oggi, a impedirci di ripetere, forse superficialmente, che tutto è male, buio, negativo. Non vorrei dire, non potrei dire che tutto è bene, assolutamente, eppure una dimensione diciamo dativa, uno sguardo attento verso l'altro se non dà la felicità, può aiutare a dare una qualche gioia nella vita. Oggi forse noi potremmo recuperare un senso nel nesso tra felicità personale (su cui si fanno continue inchieste soprattutto in America: cosa significa essere felici, che cosa si desidera, ecc.) e dimensione sociale. E questo non solo in senso strettamente politico, ma

anche in senso dativo: andare verso gli altri, guardare gli altri, come eredità dell'Illuminismo, oltre il pensiero debole.

Riferimenti bibliografici

Beatrice Alfonzetti, *La felicità delle lettere*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di Anna Maria Rao. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 3-30; *Ead.*, *Il corpo di Cesare. Percorsi di una catastrofe nella tragedia del Settecento*. Modena, Mucchi, 1989; *Ead.*, *Teatro e Tremuoto. Gli anni napoletani di Francesco Saverio Salfi (1787-1794)*. Nuova ed. rivista e ampliata. Milano, Franco Angeli (1994), 2013; *Ead.*, *Congiure. Dal poeta della botte all'eloquente giacobino 1701-1801*. Roma, Bulzoni, 2001; *Ead.*, *La «fine veemente». Sul finale dei Sepolcri*, «Lettere italiane», (63) 2011, n. 1, pp. 35-54; *Ead.*, *Dramma e storia. Da Trissino a Pellico*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013; Alberto Beniscelli, *Felicità sognate. Il teatro di Metastasio*. Genova, il Melangolo, 2000; *La Massoneria*, a cura di Gian Mario Cazzaniga (Storia d'Italia, Annali). Torino, Einaudi, 2006; Giuseppe Giarrizzo, *Illuminismo*. Napoli, Guida, 2011.

Testi: Ugo Foscolo, *Opere I. Poesie e tragedie*, ed. diretta da Franco Gavezzani con la collaborazione di Maria Maddalena Lombardi e Franco Longoni. To-

rino, Einuadi-Gallimard, 1994, pp. 23-38; Giacomo Leopardi, *Poesie e Prose*, a cura di Rolando Damiani e Mario Andrea Rigoni, con un saggio di Cesare Galimberti, vol. 2°. Milano, Mondadori, 1988; Ludovico Antonio Muratori, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni prìncipi*, a cura di Cesare Mozzarelli. Roma, Donzelli, 1996; Platone, *La Repubblica*, introduzione di Francesco Adorno, traduzione di Francesco Gabrieli. Milano: Bur Rizzoli, 1994; Metastasio, *Drammi per musica. II. Il regno di Carlo VI 1730-1740*, a cura di Anna Laura Bellina. Venezia, Marsilio, 2003.

Remo Bodei (*)

Attese di felicità

1. Una lunga tradizione letteraria, religiosa e filosofica considera vane e irrealizzabili le attese di felicità. Ricordo alcune delle voci più autorevoli.

Il coro dell'*Edipo re* di Sofocle proclama solennemente l'impossibilità per gli uomini di essere felici:

> Povere generazioni dei mortali
> per me la vostra esistenza è uguale al nulla.
> Quale uomo, quale uomo mai
> conosce altra felicità
> se non quella che si immagina
> e che declina dopo l'illusione.
> Se prendo come esempio il tuo destino,
> il tuo destino, il tuo, Edipo
> sventurato, non posso ritenere felice
> nessuna cosa umana (vv. 1190-1197).

Lo stesso sostiene l'ignoto autore dell'*Ecclesiaste* o *Qoèlet* biblico:

> Vanità delle vanità, dice Qoèlet,
> vanità delle vanità, tutto è vanità.

(*) Filosofo. Dal 2006 insegna filosofia alla UCLA di Los Angeles dopo aver insegnato storia della filosofia ed estetica alla Scuola Normale Superiore e all'Università di Pisa.

Testo scritto inviato dall'autore.

> Quale utilità ricava l'uomo da tutto l'affanno
> per cui fatica sotto il sole?
> Una generazione va, una generazione viene
> ma la terra resta sempre la stessa [...]
> Non resta più ricordo degli antichi,
> ma neppure di coloro che saranno
> si conserverà memoria
> presso coloro che verranno in seguito (1-4 e 11).

In *Parerga e paralipomena* Schopenhauer sostiene: «La maggior parte delle persone, se alla fine guarderanno indietro, troveranno di aver vissuto per tutta la vita *ad interim*, e si meraviglieranno di vedere che proprio ciò che hanno lasciato passare senza considerarlo e senza goderlo è stato la loro vita, ed è stato proprio quello nell'attesa di cui hanno vissuto».

Tralasciando i numerosi passi sul tema che possono trovarsi in Leopardi, ecco un altro espressivo testo di Schopenhauer da *Il mondo come volontà e rappresentazione*: «Ogni volere scaturisce da bisogno, ossia da mancanza, ossia da sofferenza. A questa dà fine l'appagamento; tuttavia per un desiderio che venga appagato, ne rimangono almeno dieci insoddisfatti; inoltre, la brama dura a lungo, le esigenze vanno all'infinito, l'appagamento è breve e misurato con mano avara. Anzi, la stessa soddisfazione finale è solo apparente: il desiderio appagato dà tosto luogo a un desiderio nuovo: quello è un errore riconosciuto, questo un errore non conosciuto ancora. Nessun oggetto del volere, una volta conseguito, può dare appa-

gamento durevole, che più non muti: bensì rassomiglia soltanto all'elemosina, la quale gettata al mendico prolunga oggi la sua vita per continuare domani il suo tormento. Quindi finché la nostra coscienza è riempita dalla nostra volontà; finché siamo abbandonati alla spinta dei desideri, col suo perenne sperare e temere; finché siamo soggetti del volere, non ci è concessa durevole felicità né riposo».

2. Potrei continuare a lungo e spegnere ogni ragionevole attesa di felicità. Eppure la nostra esistenza non è fatta solo di infelicità, che peraltro non si potrebbe neppure concepire se non fosse illuminata da lampi o periodi di felicità.

Certo, la felicità non si può ottenere a comando. Non si può dire «sii felice!», così come non si può dire «sii spontaneo!». Come diceva Cechov, «la felicità è una ricompensa che giunge a chi non l'ha cercata». Inseguita troppo, con parossismo e con insistenza, essa finisce per produrre effetti negativi. Quando qualcuno ottiene il risultato cui aspirava, spesso conclude con un «Tutto qui?» Kant lo ha spiegato a uno storico russo: «Quando uno cerca la felicità e la raggiunge, si accorgerà che tutto non è tutto», cioè che qualcosa manca. La felicità è quella che non abbiamo cercato e arriva come un dono accolto con gratitudine.

La felicità non somiglia alla calma piatta e al cielo azzurro, alla semplice, ma gradevole serenità dell'animo. È piuttosto paragonabile ai vertici o ai pic-

chi di un diagramma vitale. Noi viviamo in una realtà fatta di momenti, per così dire, spiccioli, mentre la felicità è una specie di moneta d'oro che si trova intera e non si sminuzza in piccole parti. La felicità è un modo di incontrare sé stessi, con il nodo che noi siamo, e noi siamo dei nodi di relazione. Già da bambini l'io non esiste, lo ritagliamo dalla madre e poi dai compagni, dai maestri di scuola. Il nostro io è semplicemente un cantiere in costruzione e allora l'errore, l'infelicità, deriva dal ritagliare dentro questo nodo di relazioni un presunto io in maniera narcisistica, dimenticando che noi siamo fatti dagli altri. La felicità consiste semplicemente in questo riannodare tutti i nostri legami, e nel riscoprire appunto una ricchezza di questi fili che si dipartono e convergono in noi stessi.

3. Lo si capisce meglio leggendo una splendida poesia del Premio Nobel caraibico Derek Walcott, *Love after love*, *Amore dopo amore*, che si trova nella raccolta *Mappa del nuovo mondo*:

> Tempo verrà
> in cui, con esultanza,
> saluterai te stesso arrivato
> alla tua porta, nel tuo proprio specchio,
> e ognuno sorriderà al benvenuto dell'altro,
> e dirà: Siedi qui. Mangia.
> Amerai di nuovo lo straniero che era il tuo Io.
> Offri vino. Offri pane. Rendi il cuore
> a se stesso, allo straniero che ti ha amato
> per tutta la tua vita, che hai ignorato

per un altro e che ti sa a memoria.
Dallo scaffale tira giù le lettere d'amore,
le fotografie, le note disperate,
sbuccia via dallo specchio la tua immagine.
Siediti. È festa: la tua vita è in tavola.

Il nucleo centrale di questa poesia è che siamo stranieri perfino a noi stessi, ma che vi è la speranza di rincontrare noi stessi, di poter accogliere quella parte di noi che ci è sempre stata estranea, che ci accompagna come un'ombra. Non vi è una tecnica specifica che mi permetta di sentire e scoprire questo io nascosto. La speranza, che anche la poesia di Walcott ci trasmette, è quella di una rivelazione in cui vedremo noi stessi faccia a faccia, in cui bisognerà però «sbucciare» (*peel*) dallo specchio l'immagine immediata e superficiale, narcisistica, rattrappita nelle sue possibilità e sostituirla con la nostra di maggior spessore e profondità. Un modo per poter festeggiare questo incontro con noi stessi e con lo straniero che è in noi è proprio quello di sederci al banchetto della vita e di alzarci non dico sazi, però almeno riconoscenti.

Festeggiare la vita significa, inoltre, facilitare l'avvento della felicità anche rendendosi conto che siamo anelli di una catena che è più grande di noi, che si prolunga nel corso delle generazioni. Ciascuno di noi dovrebbe ricordare che viene da una lunga sequenza di viventi, che comprende non solo i miliardi di nostri antenati umani, ma persino quelle forme di vita elementare non umana, come i virus che il no-

stro DNA ha inglobato al suo interno. L'estraneità a noi stessi si può così, paradossalmente, convertire nel luogo d'accoglienza dell'estraneità di tutti gli altri che fanno però intimamente e involontariamente parte di noi. Chi ha paura e angoscia può, opportunamente guidato, trovare aiuto e conforto per affrontare meglio la propria vita se la «sbuccia» dalla sua immediata e meschina immagine e la inserisce in vicende più grandi di lui.

Conoscere noi stessi per uscire da un io limitato, vuol dire, quindi, sciogliere – per esaminarlo e poi ricomporlo – quel nodo di relazioni a partire dal quale abbiamo costruito e continuiamo a costruire noi stessi. Vuol dire ricordarsi degli altri che sono in noi e che siamo noi, rendendoci conto della complessità della storia che ci ha plasmato (lo scavo nell'interiorità non è, dunque fine a sé stesso, ma è una sorta di trampolino per riportarci all'esterno, al mondo comune). Questo esame rivela la nostra natura plurale perché ci permette di riconoscere che la vita di ciascuno è essenzialmente solidale con quella degli altri, partecipa e riceve significato e aiuto dalle loro esigenze e dalle loro speranze. Anche questo dovrebbe darci una forza supplementare per elaborare e chiarire progetti condivisibili non appiattititi sulla contingenza, per non essere ospiti ingrati ed egoistici della nostra stessa vita.

4. Vi sono tuttavia dei modi per facilitare l'arrivo della felicità (del resto tutta la filosofia antica non ha

pensato che a questo, dato che la ricerca della conoscenza non mira che al piacere d'organo della nostra ragione, posseduta solo dalla specie umana).

Non ignara delle difficoltà, si è a lungo interrogata sul come far rifluire i desideri insaturi di illimitata felicità entro il tempo della vita irrimediabilmente chiusa, spesso miserabile, di chi si scopre candidato al nulla. Amare la conoscenza, mantenere la tranquillità dell'animo, cercare i piaceri in giusta misura, temperare gli affetti, compiere esercizi fisici o spirituali: a questo tendono le terapie dell'anima elaborate da Socrate a Seneca.

Alla fine del V secolo a. C., il sofista Antifonte aveva perfino aperto nell'*agorà* di Corinto una specie di consultorio, dove, con il solo uso della parola, curava le malattie dell'anima, secondo un metodo da lui definito *techne alipias*, arte o tecnica di alleviare il dolore psichico.

Da Cartesio in poi la filosofia ha abbandonato – credendolo forse impossibile – il compito di offrire la felicità e si è dedicata alla conquista della conoscenza e del potere. Secondo la definizione di Hobbes, la felicità è *ad fines semper ulteriores minime impedita progressio*, un progredire che incontra un minimo di impedimenti al conseguimento di obiettivi sempre più avanzati. Riformulando la frase hobbesiana si potrebbe anche dire che la felicità del pensiero è anche quella che conduce a oltrepassare

confini sempre più remoti del sapere, ad andare alla ricerca dell'ignoto, dell'avventura, a dire, con le parole di Cromwell che «nessuno sale tanto in alto come quando non sa dove va».

Se continua a essere vero che per molti la vera, completa, felicità si trova soltanto in Paradiso, in età moderna gli uomini hanno cercato di rivalutare questa vita e di trasformare il mondo da «valle di lacrime» o squallido albergo in casa avita che si deve trasmettere più bella e ospitale ai pronipoti.

Hanno così trasformato lo sguardo verso il cielo, verso l'alto in uno sguardo in avanti, verso il futuro, hanno suscitato un patriottismo del mondo, hanno puntato sulla storia e sulla politica (spesso intesa come rivoluzione o trasformazione progressiva) quali strumenti di felicità collettive in questa terra. Hanno così sostituito la ricerca del Regno dei cieli sia con utopie, sia con progetti di lungo respiro. Hanno scoperto che l'eternità non è un tempo senza fine di godimenti, ma una pienezza vitale che può durare un attimo, ma qui, nell'unico nostro mondo. Essa è un momento in cui il tempo, che è come sabbia che fugge, si sospende. Noi siamo abituati a considerare l'eternità come un tempo lunghissimo, e quindi sulla base della durata, mentre da Plotino e Boezio in poi significa 'pienezza di vita' e può, appunto, durare un attimo (da 'atomo'). In questo senso, felicità ed eternità coincidono: sono al di fuori del tempo, e dalla dimensione malinconica e

depressiva della caducità, per cui tutto passa e muore. In momenti culminanti la felicità ci fa sentire ed essere in sintonia e in amicizia con sé stessi.

Per dirla con una vecchia canzone di fine Settecento, sanno che *plaisir d'amour ne dure qu'un moment*, mentre *chagrin d'amour dure toute la vie*. Hanno abbassato le loro richieste e godono del possibile. Conservano quella indimostrabile speranza espressa da Borges nella *Storia dell'eternità* per cui «è vero che essa non è concepibile, ma non lo è neppure l'umile tempo successivo. Negare l'eternità, sopportare il vasto annientamento degli anni carichi di città, di fiumi, di gioie, non è meno incredibile che immaginare la loro completa salvazione [...] La vita è troppo povera per non essere anche immortale».

5. Oggi, tuttavia, è giunto a conclusione un ciclo bicentenario di pensiero e di prassi che aveva attribuito alla politica una funzione salvifica, promettendo a popoli o classi una felicità futura grazie al suo innesto nel corso della storia. Inserendosi nella corrente degli eventi, cavalcandone la cresta dell'onda, sintonizzandosi su processi già in atto, seguendone la 'meccanica razionale', la politica pensava di fruire dell'energia ascensionale del movimento storico per giungere felicemente alla meta.

Ora pare che questo obiettivo non sia più conseguibile, che la ricerca della felicità individuale si sia ulteriormente staccata da quella della felicità collet-

tiva, che ciascuno voglia pensare solo a sé stesso o ai suoi familiari e amici. L'avvenire, che appare sostanzialmente incerto, o addirittura pauroso (esaurirsi delle risorse, riscaldamento globale, fame per centinaia di milioni di persone, terrorismo) sembra sfuggire al controllo degli uomini e riporsi di nuovo, per molti, nelle mani di Dio. La contrazione delle attese e delle speranze di largo respiro spinge le persone a concentrarsi sul presente. Questo significa, però, una desertificazione del futuro o una sua privatizzazione. Ciascuno si ritaglia una propria fetta di cielo. Si accorciano, così, i piani di vita dei singoli e si attenua la forza propulsiva delle istituzioni.

Se l'esistenza degli individui e delle comunità è improgrammabile nei tempi lunghi, se le promesse di paradisi terrestri illuminati dal sole dell'avvenire non si possono mantenere, la consapevolezza (o almeno il presentimento) di una vita migliore in comune spinge gli individui, schiacciati sul quotidiano, a perseguire soltanto una fragile felicità, che – per quanto effimera – può riempire ugualmente i momenti culminanti dell'esistenza.

Vincenzo Paglia (*)

Anzitutto un saluto doveroso a Sergio Zavoli, perché noi eravamo ragazzi quando Zavoli ci affascinava tra il Giro d'Italia e i monasteri di clausura e ci teneva incollati al televisore. Perché in questi due mondi così estremi, così lontani, si coglieva tuttavia quella passione umana che rende ragione anche di questo nostro incontro.

Perché c'è una ricerca della felicità sia in chi correva, tra Bartali, Coppi, ma poi anche tanti altri – sebbene a Sergio Zavoli, come lui stesso ricorda, piacessero soprattutto i gregari – e chi si ritirava in clausura. Tutti e due alla ricerca della felicità.

E qui mi collego al tema di oggi, perché in questi giorni il professor Bodei è tra le mie letture, in quanto sto riflettendo su questa straordinaria conquista che l'umanità sta compiendo, ossia quella di donarci – a noi generazione del Sessantotto – per la prima volta nella storia dell'umanità venti, trent'anni di vita in più. Non sappiamo per fare che.

Un libro di Bodei molto bello sulle età della vita mi sta accompagnando. Avevo già intuito qualcosa, perché vivere vent'anni, trent'anni in più nella tri-

(*) Arcivescovo, presidente della Pontificia accademia per la vita.

Testo trascritto non rivisto dall'autore.

stezza o ballando nel naufragio non è semplice. Un tema come quello che ci troviamo a trattare a mio avviso richiede dieci, mille incontri come questi, perché abbiamo bisogno di recuperare il pensiero, di ragionare, di essere accanto gli uni agli altri, ma abbiamo anche bisogno di prospettive culturali o scientifiche diverse per poter cogliere e per poter vivere il diritto alla felicità, cercando di comprendere cosa davvero vogliamo, in quanto se sbagliamo obiettivo è un problema serio.

La felicità è esigente, la felicità – come accennava poc'anzi il professore – vive dell'oltre del presente. Ecco perché credo che una immediata prospettiva è quella di ribadire che la felicità da soli non è possibile. La felicità senza la relazione con chi ci sta intorno non solo non è possibile, ma non ha senso, perché diventerebbe crudeltà, indifferenza, violenza. Ecco perché oggi la domanda che io mi farei è: tutti vogliamo la felicità, ma la vogliamo davvero? È qui l'interrogativo che a mio avviso deve essere forzato, elaborato. Altrimenti mi chiedo dove stia la felicità. Certamente non sta né ad Aleppo, né a Baghdad, né nei campi dell'Uganda, né dove l'uomo e la donna vengono schiacciati.

La felicità sta nel nostro mondo? Un mondo dove non viviamo la guerra, ma siamo travolti da un presentismo, da un iper-individualismo che ci rende tutti concentrati solo su noi stessi? Già Pasolini – lo cito

non per onorare la professoressa Alfonzetti, ma perché è stato uno dei grandi intuitori – nel Sessantotto scriveva, in riferimento al nuovo capitalismo, che – indipendentemente dal fatto che si creda in Dio, nella patria o nella famiglia – esso ha creato il suo nuovo mito autonomo: il Benessere con la lettera maiuscola. E il suo tipo umano non è l'uomo religioso o il galantuomo, ma il consumatore felice di essere tale, e dunque è inutile dividerci tra credenti e non credenti.

Ecco, la felicità nel consumare. È questo il problema di oggi. Non stiamo rischiando di sbagliare obiettivo? C'è un bellissimo libricino scritto da Francesco d'Assisi, *La ricerca di madonna Povertà*. Egli si mise alla ricerca e, quando la trovò, si spogliò di tutto. E a me piace ricordare qui un piccolo episodio che ci fa comprendere qual era la felicità per Francesco d'Assisi. L'episodio è molto semplice, noto, e risale a prima della vicenda davanti al crocifisso di San Damiano; Francesco era ancora un giovane alla ricerca, inquieto rispetto alla nuova società moderna che nasceva, agli esordi della borghesia, ai mercati, all'emergere all'interno delle cittadine italiane di allora dello spirito della modernità.

Francesco era uno che era alla ricerca di un modo sapiente di stare al mondo anche nella piccola cittadina di Assisi. Un giorno incontra un lebbroso. Lo inorridisce, la tentazione ordinaria è di scappare, anche per tutta la concezione medica che c'era. Eb-

bene, Francesco scrive che fu spinto non solo a fermarsi, non solo a dargli un'elemosina, ma a toccarlo. E conclude: «e quel che mi pareva amaro mi parve dolce». Lasciò Assisi, andò a Gubbio a vivere in mezzo ai lebbrosi. Questo episodio Francesco lo ricorda verso la fine della sua vita quando i suoi frati lo stavano tradendo, perché stavano edulcorando, devozionalizzando, la loro esperienza cristiana, e Francesco scrisse nel testamento: «L'inizio del mio cambiamento non è avvenuto a San Damiano, ma quando ho abbracciato un lebbroso».

In questo esempio io vedo un'icona anche per noi oggi di che cosa vuol dire il bisogno e il compito della felicità. La felicità – mi sento di dire – è un compito che non può essere slegato da quella passione di cambiamento della società che ci spinge ad andare oltre noi stessi; è ciò che io chiamerei un nuovo umanesimo, che si deve confrontare oggi con una nuova religione, quella della tecnica e del mercato. Per questo ci vuole un sussulto o una rivoluzione umanistica che riporti nel cuore del nostro dibattito e della nostra vita le passioni.

Quel bellissimo libro di Roberto Galasso, *L'età dell'inconsistenza*, sta parlando dell'oggi: oggi siamo inconsistenti, è come se fossimo scarichi di sogni, scarichi di utopie. La stessa dimensione dell'uguaglianza, della solidarietà, che un tempo muoveva cattolici e laici sembra tramontare, tanto che, qualche anno fa,

qualcuno parlava dei «pericoli della solidarietà». Basti pensare al dramma della frammentazione che stiamo vivendo nella società contemporanea, dove l'indebolimento dei legami seri è l'esito dell'individualismo e tutto ciò che richiede serietà, passione e continuità è come istintivamente allontanato, dai legami familiari, a quelli con le città, a quelli con il Paese; si pensi ad esempio alla Brexit, alla Catalogna e anche all'Italia. L'Europa, utopia e sogno che ha portato settant'anni di pace, oggi è diventata una parola problematica. Noi che per decenni e secoli siamo andati in Africa – pur con tutti i limiti, con tutti i paternalismi e le violenze – dagli anni Novanta, proprio perché rinchiusi in noi stessi, abbiamo abbandonato l'Africa, dopo averla sfruttata per tanto tempo. L'Africa oggi può essere abbandonata dall'Italia e nessuno se ne accorge. Che gli africani tornino è ovvio. Io ricordo un ministro che negli anni Novanta chiedeva di sparare ai gommoni che venivano dall'Albania. Oggi – grazie a Dio – non pochi italiani vanno in Albania, anche per investire.

Ritengo che il tema della felicità sia un tema che richieda la riscoperta o la reinvenzione della fraternità o della prossimità. La grande letteratura filosofica lo aveva già intuito. Oggi noi ci troviamo nell'urgenza di ritessere la fraternità; a mio avviso, rispetto all'uguaglianza e alla libertà che pure non godono di ottima salute, ma tuttavia sono concetti che circolano, la grande assente è la fraternità. La grande assente

dalla modernità purtroppo è appunto questa utopia. Il Senatore Zavoli citava McLuhan: erano gli anni Sessanta quando parlavamo di un villaggio globale. Ma è possibile alzare i muri nel villaggio globale? Non è possibile! Anche se ci mettiamo d'impegno. È caduto il muro di Berlino e ne ho contati altri diciannove visibili, perché quelli invisibili sono molti di più ovviamente. Ecco perché penso che – lo accennava prima il professor Bodei – il tema della felicità debba essere inteso come godimento di una ritrovata fraternità. La felicità è il godimento di un lavoro, di un'utopia messa in atto. Per questo io credo che anche il cristianesimo, la teologia, debba ripensare le sue categorie teologiche sottolineando che il paradiso e l'inferno, per dirla in termini classici, non sono confinati al dopo: chi di voi è cattolico, quando recita il Credo, non ha mai recitato «credo nell'aldilà»; ha sempre solo recitato: «credo nella vita eterna». Se questa è vita, deve diventare eterna.

Per questo la divisione tra l'aldilà e l''aldiqua' a mio avviso va superata. Quando, nel vangelo di Giovanni, Gesù dice «il regno è già in mezzo a voi» vuol dire esattamente questo. Vuol dire che la passione dell'amore è già trasformazione del mondo. Vuol dire che il godimento della fraternità è già da ora e non domani. E se esiste la croce – come esiste – non è per fermarsi a essa, ma per trasformarla in una vittoria dell'amore sul limite, sul male e sulle ingiustizie.

E allora si capisce, a mio avviso, il senso vero della felicità evangelica, si capisce perché, in maniera assolutamente stravolgente, Gesù, nel suo grande manifesto dice che i beati, ovvero i felici, sono i poveri e gli afflitti. Ma attenzione: la beatitudine non si lega alla povertà o all'afflizione, o alla persecuzione. I poveri e gli afflitti sono beati perché Dio, Gesù, ha scelto di stare più con loro che con Ponzio Pilato, più con loro che con i palazzi di Gerusalemme. La felicità dei poveri è quella del loro sorriso perché finalmente hanno trovato uno che non li scarta, ma li accoglie e cerca di liberarli. È questo il senso della felicità evangelica, di questa rivoluzione che papa Francesco sta compiendo. Non è un mistero che questa rivoluzione spesso piace più a chi sta fuori che a chi sta dentro. Perché in effetti la vera rivoluzione sulla quale ci troviamo tutti uniti è quella di comprendere che il mondo va cambiato, è quella di ripartire dagli ultimi; e questo unisce credenti e non credenti perché è la via del cambiamento del mondo, nella prospettiva della fraternità. E la divisione allora, come Matteo ci ricorda, non è tra chi crede e chi non crede, ma tra chi dà e chi pensa solo a sé, tra chi cerca di cambiare e chi cerca di trattenere solo per sé stesso. Io credo che in questa prospettiva la felicità divenga la giusta ricompensa che però non è mai individuale, non è mai solo per sé, è sempre l'incontro tra la felicità di chi il mondo scarta e di chi invece gli sta accanto. Il sorriso dell'immigrato salvato

è la gioia, la felicità di chi l'accoglie. Il resto è solo tristezza. Può essere giustizia, può essere legalità, ma certo non è felicità.

Umberto Curi (*)

Ringrazio il senatore Romano per la presentazione e anche il senatore Zavoli per l'invito. Il seminario è particolarmente interessante anche per la pluralità delle voci e delle competenze che sono coinvolte. Io cercherò di fare, nei quindici minuti che mi sono stati assegnati, il mio mestiere di filosofo lavorando per quanto è possibile soprattutto sui termini, sul significato dei termini che abitualmente impieghiamo per parlare di felicità. Da questo punto di vista c'è un richiamo del grande scrittore Jorge Luis Borges che mi accompagna spesso nelle mie riflessioni: Borges sottolinea che dovremmo fare attenzione nell'uso delle parole perché le parole hanno un'anima e se le maltrattiamo presto o tardi si vendicano su di noi. E allora per evitare una vendetta contestuale o postuma delle parole io mi concentrerò in maniera particolare sul significato di alcuni termini con i quali nel mondo

(*) Filosofo. Dal 1986 è professore ordinario di Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Padova.

Il testo riproduce fedelmente la relazione che è stata pronunciata in occasione del seminario, senza integrazioni o rimaneggiamenti. Per un ulteriore approfondimento dei temi trattati si vedano: U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana fra Eschilo e Nietzsche*. Torino, Bollati Boringhieri, 2009 e *Id.*, *Passione*. Milano, Raffaello Cortina, 2012.

greco antico si parla di felicità. E qui faccio subito una prima sottolineatura: i greci conoscono tre modi molto diversi per parlare di felicità, ma - come vedrete - soffermarsi su questi termini non corrisponde a un semplice indugio filologico, a una curiosità erudita, anzi, al contrario, la comprensione del significato più profondo di questi termini può consentirci di fare chiarezza anche sul significato attuale del termine felicità.

Il primo termine che troviamo nel mondo greco antico per indicare la felicità è *ὀλβιος*, ma occorre subito fare una sottolineatura: *ὀλβιος* è colui che è felice nel senso che è prospero dal punto di vista economico, insomma colui che è ricco; si tratta dunque di quel tipo di felicità che è connessa con la ricchezza, con la disponibilità economica. E c'è subito una curiosità da sottolineare, e cioè che questo termine, piuttosto che indicare la felicità vera e propria, è un termine che viene usato per antifrasi, come termine avversativo. In altre parole è un modo per dire che la vera felicità non consiste nella ricchezza, che poi è un adagio che raggiunge anche il nostro tempo e che più volte abbiamo declinato. La ricchezza non dà la felicità.

Accenno solo a un episodio che meriterebbe di essere invece analizzato più in profondità: nelle storie di Erodoto uno dei passaggi più interessanti, più pregnanti, è l'incontro tra il re Creso e il saggio Solone. Il re Creso è noto per la sua straordinaria ricchezza economica. Quando Solone arriva alla reggia, Creso gli fa

attraversare la stanza del tesoro affinché l'ospite resti colpito dall'abbondanza di ricchezze e di gioielli, dal patrimonio straordinario di Creso, e quando poi i due si trovano faccia a faccia Creso domanda a Solone: «tu che sei saggio e che hai la conoscenza approfondita, chi è secondo te l'uomo più felice del mondo?» (attendendosi evidentemente di essere designato come l'uomo più felice del mondo). Solone prende qualche minuto per riflettere e poi dice: «sì, credo di sapere chi è l'uomo più felice del mondo, è l'ateniese Tello», personaggio sconosciuto che non ci perviene da nessun'altra fonte. Evidentemente contrariato, Creso domanda a Solone come mai abbia indicato questo anonimo cittadino ateniese e Solone dice: «perché Tello ha avuto molti figli e molti nipoti e non è sopravvissuto ai suoi figli e ai suoi nipoti e cioè non ha avuto la forma di infelicità fra tutte più radicale, quella di vedere che la propria generazione non sopravvive rispetto alla sua esistenza». Allora Creso dice: «ma almeno nella graduatoria chi è secondo come più felice?» e Creso non è neppure il secondo nella graduatoria del saggio Solone. Insomma la felicità non coincide con la ricchezza.

C'è un secondo termine, questo molto più pregnante, che viene adoperato nel mondo greco antico ed è *μακαρία*. *Μακαρία* è proprio la felicità compiuta, la beatitudine. Ma non è un caso che la *μακαρία* – lo accennava bene prima monsignor Paglia – non è accessibile

ai mortali e agli esseri umani, perché *μακαριοί* sono o gli dei, cioè coloro che sono immuni dal trascorrere del tempo, o gli eroi che sono caduti in battaglia. Gli esseri umani, gli uomini nella loro individualità, non possono aspirare alla *μακαρία*. Qui c'è almeno uno spunto cui posso se non altro accennare: che cosa rende impossibile il conseguimento della *μακαρία* per chi come noi non appartiene né al novero degli dei né a quello degli eroi morti per la patria? Qui le fonti ce lo dicono: il trascorrere del tempo. Il tempo è potenza instabile e distruttiva che rende impossibile quello stato di compiuta beatitudine che è appunto la *μακαρία*. Ciascuno di noi può assaggiare talora, come dire, un frammento di felicità, ma il trascorrere del tempo consuma, divora, e impedisce di persistere nella condizione di felicità.

Importante è sottolineare che troviamo questo termine anche nel Nuovo Testamento – lo accennava molto bene prima monsignor Paglia – e in maniera particolare nel cosiddetto "Discorso della Montagna" cioè il discorso delle beatitudini.

Troppo spesso si dimentica che la sequenza dei beati di cui si parla nel Discorso della Montagna allude come uso del termine a *οί μακαριοί* e con questo è evidente che allora c'è una possibilità di essere compiutamente felici in questa terra se si diventa specchio del comportamento di coloro che nelle nove beatitudini Gesù indica non come semplicemente felici, ma come compiutamente beati.

Potremmo aggiungere un punto che andrebbe ripreso e sviluppato e cioè: ciò che impedisce all'uomo di essere felice è – per dirla con Heidegger – che l'uomo è tempo. La temporalità impedisce ogni prospettiva di compiuta felicità. Possiamo aspirare alla felicità solo dopo morti, quando cioè la cosa evidentemente non ci riguarda più.

Terzo termine, anche questo particolarmente significativo per indicare la felicità, è *εὐδαιμονία*, un termine greco difficile da tradurre con un unico termine in italiano; è un'espressione composta da un suffisso *εὐ*", che vuol dire 'bene', e *δαιμονία* che viene da *δαίμων*. Tutti noi ricordiamo questa figura tipica del mondo greco arcaico e classico, la figura del *δαίμων*, una sorta di entità intermedia tra gli uomini e gli dei. Del *δαίμων* parla Socrate come della voce familiare che lo ammonisce a fare le scelte secondo ciò che la morale impone. Ma *δαίμων* ha anche un altro significato che ci fa capire che cosa possa voler dire *εὐδαιμονία*. *Δαίμων* è la parte che viene assegnata a ciascuno di noi. E *εὐδαιμονία* vuol dire stare bene con la parte che ci è stata assegnata. Essere – lo accennava molto bene Remo Bodei – contenti, cioè stare nei propri limiti, non pretendere di andare oltre i propri limiti come la *ὕβρις*, la tracotanza, suggerirebbe, o come, peggio ancora, la *πλεονεξία*, e cioè l'ansia smodata di avere più di quanto ci spetta potrebbe suggerirci. *Εὐδαίμων* è colui che è felice di stare all'interno dei propri limiti. E allora se

voi riflettete: da un lato l'essere *ὀλβιος* non dà la felicità, perché la ricchezza non coincide con la felicità; non possiamo aspirare a essere *μακαριοί* perché questa è una condizione che ci attende, e attende solo una parte di noi, dopo la morte; l'unico aspetto, l'unica raccomandazione che noi potremmo in qualche modo condividere è quella a starcene contenti della parte che ci è stata assegnata. Essere dunque εὐδαίμονες, stare bene col proprio *δαίμων*.

Si potrebbero aggiungere due aspetti a mio giudizio importanti: il primo è come viene descritto il luogo nel quale *οί μακαριοί* trovano la possibilità di assaporare la vera felicità. È un luogo che per antonomasia è al di fuori del mondo. È quel *Ἠλύσιον πέδιον*, quei Campi Elisi, che però non coincidono con alcun luogo particolare. Noi potremmo dire che è un luogo non luogo nel quale si svolge l'unica attività che è consentita e che è in qualche modo pertinente alla beatitudine della *μακαρία*, ossia la contemplazione. Veramente *μάκαρ* è colui che è *θεωρός*, colui che può contemplare. E non dobbiamo dimenticare che invece i termini per indicare l'inferno sono tutti termini nei quali ricorre la privazione del vedere: Ade vuol dire colui che non vede e il Tartaro e l'Erebo sono luoghi di tenebre profonde.

Finisco con una battuta: è stata evocata la felicità pubblica. Il brevissimo schema di ragionamento che vi ho proposto, come avete notato, riguarda la felicità in-

dividuale, la felicità in senso etico; la felicità pubblica è quella che dovrebbe consentire – non a caso è prevista esplicitamente in alcune costituzioni che sono state appunto ricordate – un godimento universale della felicità. Ma siamo proprio convinti, siamo davvero convinti che la politica possa dare la felicità? Siamo davvero convinti che possiamo scrivere in un documento pubblico, qual è la Costituzione, che cosa sia il diritto a perseguire la felicità? Non c'è il rischio che attribuire a istanze pubbliche, a momenti politici, il perseguimento della felicità produca letteralmente mostri? E allora chiudo con una citazione proprio telegrafica da Kant, un saggio kantiano pubblicato quattro anni dopo la Rivoluzione francese in cui Kant dice testualmente: «qui si vede chiaramente quale male produce il principio della felicità pubblica». E aggiunge: «anche con le migliori intenzioni di coloro che lo sostengono, il sovrano che voglia rendere il popolo felice secondo i suoi concetti diventa despota. E il popolo che non vuol lasciarsi prendere della propria felicità diventa ribelle».

Insomma, scrivere in Costituzione il perseguimento della felicità porta a sovrani dispotici e a un popolo ribelle. E allora conviene che siamo prudenti nel proporre che sia la politica e non la ricerca individuale a conferire la felicità. Vi ringrazio.

Stefano Zamagni (*)

I paradossi della felicità e la tradizione di pensiero dell'economia civile

Introduzione

Tema antico e scomodo quello della felicità. Dalla filosofia all'antropologia, dall'economia alla psicologia, dalla sociologia alla scienza giuridica, la letteratura in argomento è non solo vastissima, ma pure in continuo aumento. Un indicatore, certamente grezzo ma rivelatore dell'interesse crescente al tema della felicità, è quello che ci fornisce il principale motore di ricerca. Al lemma 'felicità', Google risponde (fine 2017) con oltre venti milioni di pagine web pertinenti, mentre se si usa il termine '*happiness*' si arriva a oltre seicento milioni di pagine.

Come spiegarsi questa ripresa di attenzione alle ricerche, di varia natura, sulla felicità, una ripresa registrata sull'arco dell'ultimo quarantennio, dopo un periodo di quasi un secolo e mezzo durante il quale pareva che non ci fosse posto nella scienza sociale

(*) Già ordinario di economia politica presso l'Università di Bologna e docente presso Johns Hopkins University, SAIS Europe.

Testo scritto inviato dall'autore.

– in particolare, in economia – per la categoria di felicità, assorbita, come si riteneva, da quella di utilità? Secondariamente, quali esiti possiamo aspettarci dalla più recente ricerca economica sulla felicità, soprattutto per ciò che attiene alle implicazioni di *policy*? Allo scopo di sciogliere questi due interrogativi mirano le pagine che seguono. Prima però reputo opportuno dare sommario conto dell'evidenza empirica sui cosiddetti paradossi della felicità, per poi chiarire le principali differenze tra le due visioni della felicità delineate dall'Illuminismo, quella edonistica e quella eudaimonica.

A scanso di equivoci, preciso che in questo scritto la felicità – intesa come fine della vita umana – è vista non come un sentimento, ma come uno status che coincide con la stabilità del bene. Alla felicità si perviene, perché a essa si appartiene. Come ha scritto Agostino di Ippona: «Non cercheremmo di essere felici se non conoscessimo già la felicità». In tal senso, la felicità è categoria diversa dalla (anzi contraria alla) contentezza. *Contentus* è il participio passato di '*continere*' (contenere, trattenere), sicché contento è chi rimane entro certi limiti e non vuole di più. Si contiene, quindi è contento. La felicità, invece, in quanto appagamento totale del desiderio, mai si accontenta. A questo, forse, voleva riferirsi L. Seneca quando scrisse: «Tutti gli uomini vogliono essere felici, ma nessuno riesce a vedere bene cosa occorre per rendere la vita

felice». (*De Vita Beata*, in *Dialoghi Morali*. Torino, Einaudi, 1995, p.123).

L'evidenza empirica sui paradossi della felicità

I risultati delle più accreditate ricerche, di tipo sia econometrico sia sperimentale, ci informano in modo incontrovertibile che:

1) il denaro (e più in generale la ricchezza) contribuiscono alla felicità assai meno e molto più indirettamente di quanto si sia creduto fino a un quarto di secolo fa. Addirittura, ha trovato ampia conferma il cosiddetto paradosso di Richard Easterlin, individuato dall'economista americano nel 1974, secondo cui, oltre una certa soglia di reddito pro-capite, ulteriori aumenti dello stesso anziché accrescere o stabilizzare il livello della felicità individuale provocano diminuzioni della stessa. (Richard Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*, in *Nations and Households in Economic Growth* a cura di Paul A. David e Melvin W. Reder. New York, Academic Press, 1974). Il paradosso di Easterlin ha dato la stura a una letteratura che ormai è diventata schiera. Non sono certo mancati i critici del risultato conseguito dall'economista americano. (E come poteva essere diversamente considerato il significato e le implicazioni 'politiche' del ritrovamento!). Tra costoro il sociologo Ruut Veenhoven (*The Easter-*

lin Illusion: Economic Growth Does Go with Greater Happiness, “International Journal of Happiness and Development”, 1 (2014), n. 4, pp. 311-343); lo psicologo Ed Diener (Ed Diener; Louis Tay; Shigehiro Oishi, *Rising Income and the Subjective Well-Being of Nations*, “Journal of Personality and Social Psychology”, 104 (2013), n. 2, pp. 267-276); l'economista Daniel W. Sacks (Daniel W. Sacks; Betsey Stevenson; Justin Wolfers, *Subjective Well-Being, Income, Economic Development and Growth*, in *... and the Pursuit of Happiness: Well-Being and the Role of Government,* edited by Philip Booth. London, The Institute of Economic Affairs, 2012). Per questi e altri studiosi il paradosso non sarebbe confermato dai dati e dunque risulterebbe falso. Recentemente, lo stesso Richard Easterlin (*Paradox Lost?* Institute for New Economic Thinking, WP 16, Oct. 2015) ha chiuso la diatriba svelando l'errore di metodo in cui sono incorsi i suoi critici. In breve, il punto è il seguente. Il paradosso statuisce che, con riferimento a un certo punto del tempo, la felicità varia direttamente col reddito sia tra nazioni sia entro una medesima nazione, ma nel corso del tempo, la linea di tendenza della felicità non volge verso l'alto al crescere del reddito. In altri termini, mentre la relazione *cross-section* tra reddito e benessere soggettivo a livello sia aggregato sia individuale è positiva, non così quando si passa all'analisi per serie storiche; quando cioè si considera l'evoluzione

di quella relazione con l'andare del tempo. Ebbene, i critici di cui sopra si sono limitati all'analisi *cross-section*, considerando un orizzonte temporale di breve termine.

2) Il modo in cui è organizzata l'attività produttiva esercita forti ripercussioni sulla felicità. Non è dunque vero, come da sempre insegna la teoria economica *mainstream*, che il lavoratore è unicamente interessato alla remunerazione che riesce a conseguire. Il che significa che la felicità c'entra non solo con la sfera del consumo – cioè con i beni che l'ottenimento di un certo reddito consente di acquisire e consumare – ma anche con quella della produzione. L'autoasfissia organizzativa di certi luoghi di lavoro è all'origine di dissonanze cognitive sviluppate dai lavoratori, le quali finiscono per alterare le relazioni sociali degli stessi. «Se un soggetto – ha scritto Giacomo Becattini – si trova nel posto sbagliato rispetto alle sue caratteristiche, la soddisfazione che trarrà dal lavoro sarà inferiore a quella che potrebbe conseguire in altri, più idonei luoghi». (*La coscienza dei luoghi*. Roma, Donzelli, 2015). Ogniqualvolta l'agire non è vissuto come propria autodeterminazione e quindi come propria auto-realizzazione, esso cessa di essere umano. Quando il lavoro non è più espressivo della persona, perché essa non comprende più il senso di ciò che sta facendo, il lavoro diventa fonte di infelicità. Un'ennesima conferma empirica, dal fronte delle neuroscienze, ci viene

dal recente volume di Robert H. Lustig (*The Hacking of the American Mind*. New York, Avery, 2017) che contrappone il piacere immediato (ad esempio, lo stipendio percepito) alla felicità. La ricerca del piacere allontana la felicità come appagamento, perché il piacere è un prendere, mentre alla felicità si arriva con il dare.

3) Disoccupazione di lungo termine e disuguaglianze sociali incidono negativamente sulla felicità. Invero, l'espulsione dall'attività lavorativa produce una perdita dell'auto-stima e un razionamento della libertà. Pertanto, politiche volte a ridurre la disoccupazione involontaria accrescerebbero la felicità dei cittadini, a parità di reddito prodotto. D'altro canto, disuguaglianze crescenti nella distribuzione del reddito (e della ricchezza) confliggono con il «*sense of fairness*» (senso di equità) che la letteratura recente di economia sperimentale sul gioco dell'ultimatum e sul gioco del dittatore ha dimostrato essere una componente essenziale della felicità. (Già John Rawls, nel 1971, aveva scritto sull'importanza della giustizia intesa nel senso di equità come precondizione per una società felice e, prima ancora, Abba Lerner nel 1944 aveva chiarito come la giustizia sociale fosse una competente essenziale della pubblica felicità). Come si trae dal lavoro di Christian Bjornskov *et al.* (*Inequality and Happiness: When Perceived Social Mobility and Economic Reality Do Not Match*. University of Goettingen, Dept. of Economics, Oct. 2017), oggi siamo in grado di sapere

quanto la mancanza di giustizia sociale, associata a forti diseguaglianze nella distribuzione del reddito e della ricchezza, incide negativamente sulla felicità, sia pubblica sia individuale.

Amartya Sen (*The Idea of Justice*, 2013) ce ne dà convincente spiegazione. Il fatto è che valori fondamentali come quello di libertà non possono di fatto essere goduti al di sotto di certi livelli minimi di benessere. Sen suggerisce allora di ancorare l'idea di giustizia alla nozione di 'capacitazioni fondamentali' *(basic capabilities)*, una nozione che indica le funzioni vitali che un individuo riesce a esercitare con un certo paniere di beni a sua disposizione. Non è cioè sufficiente prestare attenzione ai soli ammontari di beni o risorse a disposizione di un individuo, bisogna anche accertare se questi ha la capacità effettiva di servirsene in modo da realizzare il proprio piano di vita. La giustizia, in definitiva, è 'uguaglianza di capacitazioni fondamentali' e non meramente di opportunità. Risorse e beni hanno valore, secondo questa concezione, non tanto perché posseduti da un individuo, né per l'utilità che gli procurano, quanto perché gli consentono di espandere il suo spazio di libertà. Chiaro il nesso tra la concezione seniana di giustizia e quella di libertà. Quest'ultima non è il *free to choose* di cui aveva parlato Milton Friedman nel suo influente *Capitalism and Freedom* (1962), vale a dire la libertà come mera autodeterminazione. Piuttosto, si tratta della libertà

come capacità di agire – cioè come capacitazione – una distinzione che Sen ha espresso nei termini della differenza tra «libertà di agire» (assenza di costrizioni o libertà negativa nel senso di Isaiah Berlin) e «libertà di conseguire» (possibilità di affermare l'identità personale o libertà positiva).

È la visione relativistica della libertà, che la riduce a mero permissivismo privato, negandole così valenza pubblica, che ha favorito, secondo Sen, la grave confusione di pensiero tra «omissioni del mercato» (ciò che il mercato non fa, ma che potrebbe fare) e «malfunzionamenti dello stesso» (ciò che il mercato fa, ma fa male). È da questa confusione che ha tratto origine quella prassi di politica economica che anziché favorire interventi *market-including* (quelli che cercano di includere tendenzialmente tutti gli individui nel processo produttivo), realizzano interventi *market-excluding* – quelli che di fatto non consentono l'inclusione ai cosiddetti *surplus people*, alle persone cioè espulse perché irrilevanti, e alle quali si volge l'attenzione con provvedimenti di tipo meramente assistenzialistico, lesivi della dignità umana. L'evidenza empirica suggerisce perciò che l'aumento delle diseguaglianze, lungi dal favorire la crescita del PIL rafforzando gli incentivi all'impegno individuale, riduce il capitale sociale necessario per sostenere la crescita.

4) Il matrimonio, e più in generale la vita di famiglia, sono una rilevante componente causale della

felicità. In un elegante lavoro empirico, Shawn Grover e John F. Helliwell (*How's Life at Home*, "NBER", Dec. 2014) hanno trovato che non di mera correlazione si tratta, ma di vero e proprio nesso causale, quello esistente tra vita coniugale e felicità – un nesso causale che addirittura tende a rinforzarsi nel tempo. Un risultato, per tanti versi inatteso, e di grande rilevanza sul piano etico è quello che concerne il paradosso della felicità femminile in declino. Come emerge da una mole di indagini empiriche (Betsey Stevenson; Justin Wolfers, *The Paradox of Declining Female Happiness*, IZA D.P. 4200, May 2009), è vero che la condizione di vita delle donne è notevolmente migliorata nei paesi occidentali nel corso degli ultimi quarant'anni. Ma la loro felicità soggettiva è diminuita relativamente a quella degli uomini nello stesso arco di tempo, rovesciando così una relazione che sembrava consolidata fino agli anni Settanta. La conseguenza è l'affermazione di un nuovo divario di genere (*gender gap*), dei cui esiti pericolosi, sul piano sociale, è agevole intuire la portata.

5) La disponibilità di beni relazionali e di beni di uso comune (*commons*) sono tra i fattori che più influenzano il livello di felicità di un paese o di una comunità. Il lavoro di Martha Nussbaum da un lato, e quello degli economisti che si riconoscono nel paradigma dell'economia civile dall'altro, hanno prodotto, su tale punto, una valanga di evidenze. (Ricordo che

la prima formulazione del concetto di bene relazionale risale all'economista austriaco Carl Menger, nel 1871). Oggi sappiamo che è la scarsità di beni relazionali uno dei principali fattori esplicativi del paradosso della felicità. Questi beni tendono ad aumentare il loro valore con l'uso: la loro 'utilità marginale' è infatti crescente, a differenza dei beni standard per i quali è normalmente decrescente.

Il mercato ha già iniziato a offrire sostituti anche ai beni relazionali: agenzie iniziano a offrire ore di ascolto, le *chat lines* e internet offrono amici a basso costo; la telefonata o la video-telefonata costa meno – in termini di tempo e rischi – di un incontro vero con un amico. Gli *assets* relazionali, come l'amicizia, hanno molte caratteristiche in comune con le virtù civiche: il loro valore aumenta con l'esercizio, ma si deprezzano con il non uso. Meno tempo investo con gli amici, più costerà costruire un nuovo rapporto di amicizia o tenere in vita quelli esistenti, e di conseguenza minore diventa il costo dei beni sostituti: un tale meccanismo fa sì che il 'consumo' di beni relazionali possa progressivamente diminuire. (Si veda Luigino Bruni; Stefano Zamagni, *L'Economia civile*. Bologna, Il Mulino, 2016).

Il meccanismo è simile a quello che si verifica con i beni ambientali: la produzione di beni di mercato produce esternalità negative, 'inquina' i beni relazionali. A ciò va aggiunto che, a parità di condi-

zioni, i beni relazionali costano più dei beni sostituti, perché richiedono un maggiore investimento iniziale e più rischio (posso investire tempo e risorse in un rapporto che poi non va a buon fine, divenendo addirittura fonte di infelicità). Questo fatto determina un *bias* (distorsione negativa) a favore dei beni sostituti di mercato, che vengono quindi consumati in quantità eccessiva (come accade tutte le volte che i prezzi sono troppo bassi). Da ultimo, si osserva che la partecipazione democratica ai processi decisionali – la democrazia deliberativa, nel senso di Jürgen Habermas e Bernard Manin – è uno speciale bene relazionale che accresce, *coeteris paribus*, il livello di felicità individuale, perché un elevato grado di coinvolgimento dei cittadini nella tutela e nella gestione della cosa pubblica aumenta il senso di appartenenza alla comunità.

Cos'è la felicità e come la si misura

Sui fatti stilizzati dianzi riportati c'è ormai accordo pressoché unanime. Le divergenze di posizione iniziano non appena si cerchi di affrontare due insiemi specifici di questioni: cos'è la felicità e come procedere alla sua misurazione.

La prima questione è antica tanto quanto la filosofia. Per i pre-socratici, la felicità è, basicamente, la *eutychia*, cioè la 'buona sorte'. (Si noti che la parola inglese '*happiness*', dal verbo '*to happen*' discende

da questa concezione). Con Socrate, il discorso sulla felicità prende tutto un altro corso. «Non è possibile – scrive il nostro – essere felici se non si è saggi e buoni». Dunque, la felicità va collegata alle virtù. Per Platone, il possesso di ricchezze, salute, bellezza, potere, onore non basta a rendere felici, perché occorre sapere come usarli e questo sapere è la «scienza del bene e del male». Aristotele aggiunge a questo una qualificazione di centrale importanza. Non basta possedere la virtù per essere felici; è necessario esercitarla costantemente, perché la felicità è uno stato, non un evento – come a dire che tutti, se lo vogliono, possono tendere alla felicità, perché a nessuno è precluso l'esercizio delle virtù. Questa è *l'eudaimonia* aristotelica, cioè la fioritura della nostra esistenza. (La radice indo-europea di felicità è *fe*, da cui il latino *ferax*, che denota la terra ubertosa che dà frutti. Felicità indica pertanto il generare, il crescere con riferimento a *fetus, fecundus*; e perciò fa tutt'uno con l'idea di potenziamento del proprio essere. Si è felici quando si è fertili e si è in grado di generare. Di qui il nesso tra felicità e bene, dove il bene è la piena realizzazione di ciascun ente secondo la propria natura). Per i post-socratici, la felicità è perciò qualcosa di oggettivo: la buona vita per l'uomo – come bene chiarirà il neo-platonico Plotino nel suo *Sulla felicità* (III sec.). Si consideri che il *daimon* si riferisce alle potenzialità della persona. Ecco

perché non tutti i piaceri sono degni di essere perseguiti; ma solo quelli che producono il bene.

Quando si giunge alla modernità, si registra un mutamento radicale. Con Cartesio, Locke e altri la felicità diviene qualcosa che ha a che vedere con la coscienza: è uno stato della mente (*a state of mind*); non uno stato dell'essere (*a state of being*): il bene è un piacevole stato mentale. Jeremy Bentham (1789) è il filosofo cui si deve la piena realizzazione di tale cambiamento, identificando la felicità con l'utilità e quest'ultima con il piacere: è il *felicific calculus* il criterio che deve guidare il discorso sulla felicità. È con l'ingresso del paradigma utilitaristico nel discorso economico a partire dalla Rivoluzione Marginalista della seconda metà del XIX secolo che si realizzerà quella svolta riduzionista nella scienza economica cui oggi gli economisti stanno faticosamente tentando di rimediare. (La concezione edonica si fa risalire al filosofo greco Aristippo, secondo il quale il fine della vita è il conseguimento del massimo piacere e del minimo dolore). Daniel Kahneman, Richard Layard e altri ancora sono sostanzialmente d'accordo con l'edonismo benthamiano, anche se nei contributi più recenti – come ad esempio quello di Martin Seligman, il fondatore della psicologia positiva, col suo concetto di «felicità autentica» – alle emozioni piacevoli affiancano attività dotate di valore intrinseco per giungere a definire il contenuto della felicità. Ma è solo con Amartya Sen che si cerca di

ritornare all'impostazione aristotelica, con la nozione di *capabilities*: la felicità è un insieme di capacitazioni, la cui valenza è oggettiva, non soggettiva, perché esse definiscono ciò che le persone possono in realtà fare ed essere. Lungi quindi dal definire la felicità come soddisfacimento di preferenze o di realizzazione dei piaceri, si tratta piuttosto di rimuovere tutti quegli ostacoli che impediscono di vivere il tipo di vita cui la persona ha ragione di dare valore. Come si può comprendere, dal dibattito, oggi acceso più che mai, su cosa sia la felicità dipende il tipo di spiegazione che è possibile dare dei fatti stilizzati di cui si è detto dianzi.

Che dire del problema della misurazione? Con quale metrica si arriva a quantificare l'indice di felicità di un paese o di una comunità? Ricordo che ormai da cinque anni un'agenzia apposita delle Nazioni Unite pubblica annualmente il *World Happiness Report* che classifica i 157 paesi aderenti al progetto, secondo l'indice di felicità. (Il Rapporto riferito al 2015 pone l'Italia al 50° posto; nel Rapporto 2017, l'Italia sale al 47° posto!). Due i metodi principali impiegati per la bisogna. Il primo si avvale di misure neurofisiologiche; il secondo delle risposte a un questionario somministrato a un campione stratificato di soggetti. Con il primo metodo si vanno a misurare le esperienze affettive dei soggetti indagando l'attività elettro-corticale del loro cervello mediante la registrazione computerizzata delle onde cerebrali. Trattandosi di proce-

dura alquanto dispendiosa e dunque non praticabile su larga scala, si finisce, nella pratica, col basarsi sull'altro metodo, utilizzando la cosiddetta scala di Cantrill. Si chiede all'intervistato di rispondere a domande del tipo: «tutto considerato, come consideri la tua condizione di vita di quest'anno rispetto agli anni precedenti», attribuendo un punteggio compreso tra zero e dieci. L'assunto implicito è che esista una correlazione positiva tra le risposte del soggetto e la sua condizione neuro-fisiologica.

Quali problemi l'impiego di tali metodi solleva? Tanti e anche piuttosto seri. Il più rilevante di questi è che non viene mai esplicitato se la felicità va intesa come ragione sufficiente per agire oppure come guida normativa per l'azione. Ma se la felicità viene presa come norma di comportamento, è il suo livello la sola cosa che importa considerare a prescindere dalla fonte della felicità stessa? Vale a dire, fa o meno differenza che la felicità discenda da comportamenti o disposizioni immorali? Inoltre, la felicità degli altri va tenuta o no in considerazione? E se la risposta fosse affermativa, l'assunto di uno spettatore imparziale che mira a massimizzare la sommatoria delle felicità individuali può essere accolto per giungere a tener conto della felicità aggregata? La questione di come si misura la felicità non è un problema meramente tecnico, come si tende a far credere, perché essa chiama in causa i principi fondativi e la cultura di una determinata

società. Ne consegue che la stessa domanda rivolta a soggetti di cultura diversa verrà interpretata in modo differenziato e quindi ammetterà risposte tra loro non comparabili. Il benessere di un individuo che vive in una società marcatamente individualista si configura in modo diverso da quello di un soggetto che vive in una società a forte connotazione comunitaria. (Si badi che non è qui in gioco la questione della lingua, ma la questione del campo semantico attribuibile a certe categorie di pensiero).

È quando ci si porta a un tale livello di discorso che si comprende perché in tempi recenti si stia tornando a discutere di felicità pubblica, in aggiunta, se non addirittura in sostituzione, di felicità individuale. È agevole darsene conto. L'umanesimo civile (XV secolo) aveva spiegato che la virtù vera è la virtù civile, che la vita umana è la *vita activa*, e che non c'è virtù nella vita solitaria, ma solo nella città. (Francesco Patrizi aveva pubblicato nel 1553 il saggio *La città felice*). È a partire da un tale presupposto che ha inizio, nella modernità, la riflessione attorno al tema della felicità vista, sulla traccia aristotelica, come frutto delle virtù civiche e quindi di una realtà immediatamente sociale. Sono queste le radici del discorso sulla pubblica felicità, quale si dispiegherà appieno nel Settecento con la fioritura dell'Illuminismo italiano.

Si noti: la pubblica felicità non fu un prodotto culturale dell'Illuminismo francese, poi 'esportato' in

Italia e altrove nel mondo. L'espressione 'pubblica felicità', infatti, compare per la prima volta nel libro del modenese Ludovico Antonio Muratori nel 1749 (*Della pubblica felicità*), qualche anno prima dell'esperienza dell'*Encyclopedie* e delle sue voci economiche che lanciano in Francia, e poi nel resto del mondo, il tema della felicità pubblica come il grande programma culturale e sociale dell'Illuminismo (francese). Celebre è rimasta l'affermazione di Saint Just quando nel 1794 proclama: «La felicità è una idea nuova in Europa». (Una maggiore conoscenza della storia delle idee gli avrebbe evitato un simile 'fiasco'). Si pensi a Pietro Verri col suo *Meditazioni sulla felicità* (1763), a Giuseppe Palmieri con il suo *Riflessioni sulla pubblica felicità* (1788), oltre che al fondamentale contributo di Antonio Genovesi (1765), per il quale: «È legge dell'universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri». L'utilità propria, invece, «si può fare» a prescindere da quella degli altri.

Occorre però sempre ricordare che il giacobinismo, in opposizione a quanto era accaduto sull'altra sponda dell'Atlantico, dove la Dichiarazione di Indipendenza del 1776 aveva proclamato il diritto inalienabile di ciascun uomo «al perseguimento della felicità» (Thomas Jefferson), non solamente afferma che la vera felicità si realizza unicamente nelle dimensione pubblica, ma postula (e impone) il sacrificio di ogni libertà di scelta individuale. Per Robespierre e Marat, ol-

tre che per i montagnardi, strenui difensori del 'populismo autoritario', la virtù è la capacità del singolo di rinunciare alla propria dimensione privata e ai vizi che la connotano, e di concepirsi soltanto come parte di un corpo collettivo. Con il che il cittadino sarà tanto più felice quanto più si adeguerà a un modello di esistenza sociale postulato come unico, vero, razionale. Donde l'importanza di una pedagogia politica volta a plasmare individui che vogliano ciò che debbono volere e pensare. Non c'è allora da stupirsi se il Terrore giustizierà i massimi esponenti dell'Illuminismo moderato (primo fra tutti il celebre Condorcet, fatto morire in carcere il 28 marzo 1793), oltre che Danton, Hebert e migliaia di altri. (Per una ricostruzione efficace delle differenze tra la tradizione individualistica tipica degli Stati Uniti d'America, e la tradizione organicistico-pubblicistica francese, si veda *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della Rivoluzione francese*, a cura di Cesare Vetter. Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2007).

Affatto diversa la posizione degli Illuministi italiani (e in una certa misura anche Scozzesi). Da Muratori in avanti, le varie scuole italiane – la napoletana, la toscana, la veneziana e soprattutto la milanese – insistevano tutte sull'aggettivo 'pubblico' che veniva associato a felicità, ma con una qualificazione importante. A differenza dell'uso che ne facevano gli illuministi francesi, che lo associavano all'intervento statale,

in quegli autori dire che la felicità era pubblica significava riconoscere che, diversamente dalla ricchezza, la felicità può essere goduta solo con e grazie agli altri: posso essere ricco anche da solo, ma per essere felici occorre essere almeno in due – come già Aristotele aveva insegnato. Inoltre, questa felicità è pubblica perché concerne non solo la felicità del singolo individuo – come per gli americani della Dichiarazione di Indipendenza – ma ha a che fare con le pre-condizioni istituzionali e strutturali che permettono ai cittadini di sviluppare, o in assenza, di non sviluppare, la loro felicità individuale.

L'economista civile, quindi, non vuole insegnare alle persone l'arte di essere felici – infatti, essa è antipaternalista – ma vuole indicare al politico (o al governante) le pre-condizioni da assicurare «per rimuovere le cause della infelicità» (Pietro Verri). La felicità della tradizione dell'economia civile è pubblica perché ha a che vedere con il bene comune, che è il fine dell'attività di governo e quindi deve diventare l'ideale del buon governo del sovrano «che è supremo e indipendente moderatore per la pubblica felicità, cioè per la felicità di tutto il corpo e di ciascun membro» (Antonio Genovesi, 1765).

Il progetto economico della tradizione civile italiana subisce una eclissi pressoché totale nella seconda metà dell'Ottocento, con l'ingresso 'ufficiale' della filosofia utilitaristica nella scienza economica.

La felicità cessa di essere l'oggetto principale di studio dell'economia, per cedere il posto all'utilità, prima, e alla teoria delle preferenze, poi. È solo sul finire del Novecento che in economia si comincia a guardare la realtà economica 'vedendo' anche le relazioni interpersonali e non solo individui isolati che scambiano tra loro nel mercato e 'macchine' che vengono poste in funzione per produrre merci. Se il bisogno di felicità è elemento costitutivo dell'umano, allora l'economista non può limitarsi a ricercare le condizioni di efficienza che consentono di massimizzare il tasso di crescita del PIL (Cfr. Luigino Bruni; Stefano Zamagni, *The Challenges of Public Happiness: An Historical and Methodological Reconstruction.* Mimeo, 2016).

La ragione di un ritorno di interesse

Cosa ha determinato, in tempi recenti, il vivace ritorno d'interesse, entro il discorso economico, per le tematiche della felicità? Una prima ragione è la presa d'atto di una tendenza, ormai preoccupante, nelle società avanzate d'oggi: la progressiva diminuzione di beni relazionali a seguito dell'espansione ipertrofica dei beni posizionali, beni questi che conferiscono utilità per lo status che creano, per la posizione relativa nella scala sociale che il loro consumo consente di occupare.

Quali gli effetti più vistosi della competizione posizionale? Per un verso, il consumismo. Poiché ciò

che conta è il livello relativo del consumo, la competizione posizionale porta a consumare più degli altri e ciò indipendentemente dalla natura dei bisogni che quei consumi dovrebbero soddisfare. Per l'altro verso, la sistematica riduzione dei beni relazionali in conseguenza dell'ammontare crescente di tempo che deve essere dedicato ad attività volte a conseguire il reddito necessario per acquisire i beni posizionali. (Si pensi al tempo che il lavoro sottrae ai rapporti familiari e di amicizia). Dal combinarsi dei due effetti discende che riusciamo bensì ad accumulare sempre più ricchezze e ad aumentare così i nostri livelli di utilità, ma siamo sempre meno felici, proprio come tanti Re Mida che muoiono di una fame che l'oro non può saziare.

Il tradimento dell'individualismo emancipativo sta tutto qui: nel far credere che per essere felici basti aumentare le utilità. È la riduzione della categoria della felicità a quella di utilità all'origine di buona parte dell'inadeguatezza esplicativa della scienza economica contemporanea. Ciò per la semplice ragione che un gran numero di interazioni sociali acquistano significato unicamente grazie all'assenza di strumentalità. Il senso di un'azione cortese o generosa verso un amico, un figlio, un collega sta proprio nel suo essere gratuita. Se venissimo a sapere che quell'azione scaturisce da una logica di tipo utilitaristico o contrattualistico, essa acquisterebbe un senso totalmente diverso, con il che verrebbero a mutare i modi di risposta da parte dei destinatari dell'azione.

L'*homo oeconomicus* è l'identikit perfetto dell'idiota sociale: un soggetto la cui sfera di razionalità economica viene ridotta alla sfera della scelta razionale come se l'unica teoria valida dell'azione umana fosse la teoria dell'azione intenzionale. Ora, come gli economisti sanno dai tempi almeno di Adam Smith, buona parte delle azioni umane traggono origine non solo da intenzioni ma anche da disposizioni e da sentimenti morali. Dunque, il limite grave di applicare i canoni della razionalità unicamente al novero delle azioni intenzionali è quello di finire con il giudicare irrazionali tutte quelle azioni che promanano da disposizioni, come appunto è la disposizione alla reciprocità. Il risultato di una simile mossa metodologica è veramente paradossale. Si osservi che questo paradosso è esattamente l'opposto di quello esemplificato dalla smithiana mano invisibile, dove agenti autointeressati promuovono, pur non avendone l'intenzione, il bene totale. Nel caso qui in esame, soggetti che praticano la reciprocità conseguono, al di là della loro intenzione, anche l'interesse personale.

Una seconda ragione che ci dà conto della ripresa odierna del tema della felicità è il ritorno sulla scena del dibattito economico della questione della giustizia distributiva. Ancora una volta è al pensiero degli illuministi italiani che si deve andare per scoprire che non è necessariamente vero che la crescita aumenta il benessere per tutti. Non è vera cioè la leg-

genda che vuole che «una marea che sale solleva tutte le barche» perché, come la storia ha abbondantemente dimostrato, al crescere della marea può accadere che coloro che erano impigliati nel fango restino sommersi. Aveva scritto Filangieri: «senza una buona ripartizione, le ricchezze, invece di fare la felicità della nazione, ne accelerano la rovina». Sulla medesima linea si muove Ludovico Bianchini (1803-1871): «Se alle idee della ricchezza si uniscono quelle della migliore distribuzione di beni e di occupazione tra gli uomini, come altresì degli agi e dè comodi, allora ne deriva che mentre la civiltà ne è uno degli effetti, ne diviene medesimamente causa».

Quando allora si legge nel saggio (*Justice for Hedgehogs*, 2011) di uno dei più influenti filosofi del diritto, Ronald Dworkin, che «le culture moderne hanno tentato di insegnare una dannosa e apparentemente persuasiva menzogna: che il più importante criterio di misura della vita buona [della felicità pubblica] sia la ricchezza, il lusso e il potere che essa porta con sé», non si può non riconoscere che molto è stato perso in seguito al lungo oblio della tradizione italiana di economia civile. La quale ha sempre insistito sul fatto che non solamente gli uomini che vivono in società non sono costretti a contrapporre la ricerca della felicità al rispetto della norma morale, ma addirittura che la seconda è condizione necessaria del perseguimento della prima.

C'è una seconda ragione importante che vale a spiegare la recente ripresa d'interesse nei confronti dell'economia della felicità. Essa ha a che vedere con la *vexata quaestio* riguardante i modi per andare oltre il PIL quale indicatore del benessere di una nazione. Ciò deriva dal bisogno, avvertito da significative componenti della società civile, di arrivare a un indicatore più significativo del benessere delle nazioni e tutto questo sta avvenendo in parallelo alla riscoperta delle differenze tra i concetti di crescita e di sviluppo. L'idea di sviluppo rinvia, letteralmente, all'espressione 'liberare dai viluppi', cioè dalle catene che impediscono alle persone la possibilità della propria fioritura. Invero, la categoria di sviluppo umano consta di tre dimensioni: quella quantitativa, cioè quella della crescita misurata dal PIL, quella socio-relazionale e quella spirituale. Si badi, però, che queste tre dimensioni stanno tra di loro in relazione moltiplicativa, non additiva; quanto a dire che non sono ammessi *trade-off* del tipo: per aumentare la crescita si va a sacrificare la relazionalità o la spiritualità, o viceversa. Si può pertanto affermare che ama lo sviluppo chi ama la libertà positiva (la libertà di), mentre si può crescere anche in condizioni di servitù. (Lo schiavo cresce, ma non si sviluppa).

Nel 2010, dalla collaborazione tra CNEL e ISTAT è sorta, nel nostro paese, l'iniziativa di pubblicare annualmente indicatori di benessere, in aggiunta all'indicatore del PIL. Si tratta del BES (Benessere Equo e Soste-

nibile) che costituisce la risposta italiana a quanto già altri paesi (UK, Francia, Germania, USA, ecc.) avevano realizzato per reagire alla c.d. 'dittatura del PIL'. (Per una valutazione equilibrata e accurata del BES come paradigma di valutazione dell'intervento pubblico in Italia, rinvio a Chiara Bergonzini, *La valutazione delle politiche ai tempi del BES: il punto sulla situazione italiana*, "Amministrazione in Cammino", Nov. 2017). C'è ormai ampio consenso tra studiosi e *policy-makers* sul fatto che, mentre la scienza economica 'ufficiale' è una buona guida per il *prospering*, cioè per la crescita, è uno scomodo compagno di viaggio per il *flourishing*, cioè per lo sviluppo umano integrale. Invero, nella stagione della post-modernità, gli indicatori oggettivi del benessere non sono più sufficienti (se mai lo sono stati) per esprimere lo star-bene della gente, uno star-bene che dipende sempre di più da elementi non monetari quali la qualità dell'ambiente, la disponibilità di beni relazionali, la fruizione culturale, la qualità della democrazia e altri ancora. Un caso, ormai da manuale, è quello del piccolo regno del Bhutan, il cui PIL è uno dei più bassi del mondo, ma che nell'arco di pochi anni ha visto aumentare la vita media degli abitanti di quasi 19 anni. E ciò in seguito all'introduzione nel 1972 di un indicatore denominato FIL (Felicità Interna Lorda), e dell'implementazione di adeguate politiche.

Giorgio Fuà (1919-2000), economista anconetano, è lo studioso che, assai prima che esplodesse la

stagione delle critiche al PIL e dei nuovi indicatori, aveva posto al centro della sua ricerca il tema della misurazione della felicità pubblica. E ciò in piena continuità con la linea di pensiero dell'Economia Civile. Lo stesso si può dire dell'economista francese François Perroux, che fu tra i primi a denunciare i limiti del PIL: «Il prezzo della vita proviene da cose senza prezzo. Nella sfera dell'atto gratuito, del dono di ciò che possiede e di ciò che è, l'uomo raggiunge la sua dignità più incontestabile» (*Le capitalisme*, 1962: sei anni prima del celebre discorso di Robert Kennedy del 18 marzo 1968!).

Il PIL dice molte cose, ma non il benessere delle persone, né la qualità di vita, né i diritti di libertà di un paese. Il PIL indica il valore dei beni e dei servizi prodotti in un paese in un certo anno, espressi in termini di prezzi di mercato. Un tempo, prima dell'avvento della globalizzazione, era anche indicatore di posti di lavoro e forse di benessere (in società che uscivano dall'indigenza aumentare merci e servizi voleva dire aumentare anche il benessere delle famiglie). Oggi, indica sempre meno e sempre peggio. Che cosa hanno di buono la pornografia, la prostituzione, il gioco d'azzardo, ecc.? Nulla, ma concorrono ad accrescere il PIL. Più la gente si rovina giocando alle *slot machine* più aumentano i posti di lavoro nel settore, più si accresce il (troppo piccolo) gettito fiscale e più aumenta il PIL; e quel che è più grave è

che parte di questi profitti sbagliati finiscono per finanziare organizzazioni non profit, che magari si occupano di curare le vittime di quelle dipendenze. «È il capitalismo, bellezza!» – si obietterà da parte dello sciocco –, ma non per questo è meno triste e preoccupante. A partire dagli anni Novanta, l'ONU raccogliendo l'insistente richiamo di Amartya Sen, ha introdotto nelle sue statistiche l'Indice dello Sviluppo Umano (ISU), che affianca al PIL due altri indicatori di centrale rilevanza: lo stato di salute della popolazione e il grado di alfabetizzazione della stessa.

Dal punto di vista storico, il PIL è un algoritmo relativamente recente: si sviluppa pienamente nel periodo tra le due guerre mondiali ad opera di economisti fuoriusciti dall'URSS quali Wassily Leontief e Simon Kuznets, oltre che da studiosi inglesi quali John Hicks e Richard Stone. Questo per sottolineare che la critica più seria che oggi va rivolta al PIL è la sua obsolescenza: è paradossale che la realtà economica di oggi, radicalmente diversa da quella di novant'anni fa, continui ad essere descritta servendosi della stessa metodologia di calcolo. Che fare, allora? Oltre che aggiornare le tecniche di misurazione del PIL, assai poco adeguate a dar conto di una ricchezza sempre più immateriale e sempre meno legata alle merci, occorre affiancare alla contabilità dei flussi (il reddito è un flusso), quella degli stock (capitali, patrimoni, ambiente naturale). Nell'era dei beni comuni

(*commons*) nella quale siamo entrati in pieno con il terzo millennio, sono gli stock che tornano a occupare il centro della scena economica, sociale e politica. In verità, il tema ambientale, ma anche quello relazionale e sociale (flussi migratori, inclusione, terrorismo, ecc.) sono faccende di stock, di forme di capitali, e non di flussi. Anzi, i flussi di reddito, inclusi i grandi flussi finanziari che oggi hanno superato di ben dodici volte i flussi di beni e servizi reali, stanno producendo effetti molto seri sugli stock del nostro pianeta. (Nel 1980, il PIL mondiale era all'incirca eguale al complesso degli attivi finanziari, sempre a livello mondiale. Nel 2014, quest'ultima cifra è salita a 700.000 miliardi di dollari, dodici volte superiore al PIL globale).

C'è, infine, una questione più generale di carattere culturale e politico, a un tempo. C'è bisogno di un cambiamento culturale che sappia 'vedere' i nuovi indicatori e poi li sappia prendere sul serio. A cominciare dal mondo della *business community*: finché gli unici indicatori di successo delle imprese sono i profitti conseguiti – per di più, di breve periodo – e finché si continuerà a confondere la meritocrazia, che, come Aristotele aveva indicato, svilisce la democrazia, con il principio di meritorietà, che invece la rafforza – come purtroppo continuano a fare anche personaggi collocati in posizioni di alta responsabilità – sarà assai difficile che l'*ethos* pubblico giunga ad apprezzare e

valorizzare indicatori diversi dal PIL. È una questione culturale, la cui soluzione non può che partire dalla scuola, dal luogo, cioè, dove si formano le mappe cognitive dei giovani e dove prende corso il fondamentale processo educativo. (Altri indicatori di benessere sono il Better Life Index, proposto nel 2011 dall'OCSE; l'Happy Planet Index, creato dalla New Economics Foundation).

È quando ci si porta a un tale livello di discorso che si comprende perché in tempi recenti si stia tornando a discutere di felicità pubblica, in aggiunta e in forte correzione della felicità individuale. È agevole darsene conto. L'umanesimo civile (XV secolo) aveva spiegato che la virtù vera è la virtù civile, che la vita umana è la *vita activa*, e che non c'è virtù nella vita solitaria, ma solo nelle città. È a partire da un tale presupposto che ha inizio, nella modernità, la riflessione attorno al tema del progresso sociale visto, sulla traccia aristotelica, come frutto dell'esercizio delle virtù civiche e quindi di una realtà immediatamente sociale. Sono queste le radici profonde del discorso sul ben-essere pubblico, discorso che a partire dalla rivoluzione industriale è stato progressivamente messo in disparte in seguito all'avanzata della filosofia utilitarista. È avvenuto così che la felicità pubblica ha cessato di essere l'oggetto primario di studio dell'economia, per cedere il posto all'utilità privata. Mai si dimentichi che il PIL è figlio legittimo dell'utilitarismo.

Al posto di una conclusione

Come sempre accade nella ricerca sociale, anche quella riguardante la felicità va soggetta a rischi. Uno di questi – certamente non dei meno gravi – è che i miglioramenti di conoscenza dei processi che determinano la percezione da parte delle persone del loro benessere soggettivo possa favorire occasioni di manipolazione da parte di imprese senza scrupoli interessate unicamente ad accrescere la loro quota di profitto o anche da parte di forze politiche nell'occasione di campagne elettorali. Le grandi aziende sfruttano da tempo meccanismi di assuefazione volti alla soddisfazione immediata e alla dipendenza. Sempre Lustig, nel libro sopra citato, sottolinea con forza che la ricerca del piacere immediato impedisce l'aspirazione alla felicità. (Da esperto neuroscienziato, Lustig sa che il piacere immediato, il bisogno di ricompensa è il campo della dopamina, mentre la felicità, l'appagamento, è il campo della serotonina. Si tratta di due neuro-trasmettitori, che funzionano però in modo affatto diverso).

Un altro serio rischio è quello che chiamo il totalismo d'impresa. William Davies nel suo recente *The Happiness Industry: How the Governments and Big Business Sold Us Well-Being*, (Londra, Verso, 2015) ci informa che un numero crescente di imprese vanno investendo abbondanti risorse per rendere felici i propri dipendenti. E ciò in forza della 'scoperta' empirica che la felicità dei collaboratori accresce la produttività

del 12% circa (Oswald; Preto, 2014). Google è stata la prima impresa di grandi dimensioni ad aver istituito la figura del Chief Happiness Officer, il cui ruolo è quello di occuparsi della felicità dei dipendenti. L'impresa si deve prendere cura dei figli e degli affetti familiari, così da acquisire un controllo completo anche sulla vita privata dei propri dipendenti. Scrive il sociologo inglese: «Le aziende oggi stanno investendo così tante risorse nel renderci felici attraverso corsi motivazionali, pasti e massaggi gratis in ufficio, gare di pittura e canto fra i dipendenti, che chi non si dimostra entusiasta di tutto ciò viene visto come un sabotatore da tenere d'occhio» (p. 77).

Non v'è chi non veda il grave rischio che questo totalismo d'impresa potrà causare, un rischio che l'organizzazione tayloristica del lavoro non correva, perché a questa nulla importava della felicità degli operai. Lo aveva, però, intuito Aldous Huxley quando, nel celebre romanzo *Brave New World* del 1932, prefigurava una società nella quale gli individui sono felici perché programmati a esserlo sin dallo stato embrionale e perché tenuti a assumere farmaci appropriati per continuare a esserlo! (Nella sua feroce critica alla concezione edonistica della felicità, Huxley descrive un immaginario mondo futuro in cui la vita di ogni uomo è predeterminata dalla nascita. Per evitare proteste di piazza, a ciascuno viene somministrata una droga, che rende felici a forza). Tutte le dittature, per legittimarsi,

devono promettere la felicità ai propri sottoposti, tanto che la morte del dittatore è quasi sempre accompagnata da un lutto sentito.

Quanto sopra è all'origine di un nuovo paradosso, tipico dei nostri tempi. Da un lato si riconosce che la felicità nei luoghi di lavoro accresce la produttività (fino al 12%), riducendo assenteismo e giorni di malattia e stimolando l'innovatività; dall'altro lato, a livello macroeconomico, si chiedono provvedimenti per aumentare la flessibilità del lavoro, sempre in vista del medesimo obiettivo. Ma è chiaro che le due strategie non possono stare assieme, perché la flessibilità di cui si parla non valorizza di certo le motivazioni intrinseche del lavoratore, quelle motivazioni da cui dipende il senso di lealtà nei confronti dell'impresa, oltre che il benessere individuale.

Questi e altri rischi sono reali e non vanno certo sottovalutati. Ma neppure sopravvalutati in maniera distopica. Cerco di darne ragione con una considerazione di carattere generale. Il tema della felicità è legato a doppio filo a quello della speranza. La felicità sta nella 'tensione verso', non in ciò che già è ottenuto, proprio come la speranza, che si rivolge a ciò che ancora non è. La domanda «Possiamo essere felici?» si traduce, allora, in quella di «Possiamo sperare?» e l'interrogativo «Come raggiungere la felicità?» rinvia a quello «Che cosa possiamo sperare?». Ovunque vi sia una decisione da prendere nasce un dubbio e il dubbio

può ‘pietrificare’. Ciò è adombrato nel mito della testa di Medusa, che occorre tagliare (‘decidere’) perché non paralizzi. Ora, finché l’indecisione riguarda i mezzi, la conoscenza e l’intelligenza sono di per sé sufficienti a sbloccare la paralisi. Il calcolo razionale, espressione del pensiero calcolante, è quanto serve alla bisogna.

Altro, però, il caso quando la decisione riguarda i fini e il perché uno se li proponga. In questo caso un aumento della conoscenza non solo non è più un rimedio sicuro alla paralisi, ma può persino aggravarla. Caso emblematico la tragedia di Amleto. Il quale non sarebbe in imbarazzo sui mezzi, se non si ponesse, in realtà, il problema del fine. Non c’è dubbio che l’incertezza di Amleto – uccidere o meno lo zio – si radichi nella tendenza a vedere ogni problema alla luce di problemi via via più generali, fino al più generale di tutti; a quello che si esprime nel celebre «essere o non essere». Su questo piano, l’intelligenza, lungi dal permettere di paragonare e decidere, risulta penalizzante. Invero, essa ci fa capire che non abbiamo una ragione ultima per decidere e che, se pretendiamo di darci una ragione anche delle ragioni, retrocediamo all’infinito.

Occorre dunque avere un criterio per interrompere la catena delle domande a un certo punto. Ebbene, la necessità di disporre di un tale criterio è ciò in cui ultimamente consiste la ricerca della felicità. E questa ricerca è sicuramente possibile. Ambire alla felicità significa, allora, precisamente questo: non considerarsi

né come il mero risultato di processi che cadono fuori del nostro controllo, né come una realtà autosufficiente senza bisogno né possibilità di relazioni intersoggettive. In entrambi i casi, vi sarebbe posto solo per una certezza, quella del nihilismo. Mi piace chiudere con un brano della lettera che Pierre Teilhard de Chardin scrisse il 20 luglio 1947: «Malgrado il caos apparente del mondo resto ottimista, perché nel complesso mi sembra che gli eventi vadano nella direzione che era legittimo aspettarsi: quella di un'unificazione planetaria dell'umanità, un processo pericoloso, ma biologicamente inevitabile cui saremo (e già siamo) costretti a dedicare tutte le nostre migliori energie spirituali».

Alessandro Pace (*)(§)

Ricerca della felicità e felicità comune: Jefferson e Robespierre

1. Premessa.

Jefferson e Robespierre rappresentano due concezioni diverse della felicità: individualistica l'una, 'comune' (o collettivistica) l'altra. Jefferson, il diritto di ricercare liberamente la propria felicità; Robespierre (e Saint-Just), il diritto al benessere come felicità comune. Concezioni che risentivano entrambe delle situazioni storico-politiche di allora.

Jefferson, critico dei latifondi, temeva le conseguenze della rivoluzione industriale sulla vita degli americani, ma il continente americano, alla fine del XVIII secolo, aveva ancora grandi spazi nei quali ricercare liberamente la propria felicità. Al giorno d'oggi, gli immigrati centro-americani, nonostante i divieti penali, tentano di entrare negli Stati Uniti per

(*) Professore emerito di diritto costituzionale nell'Università «La Sapienza» di Roma.

Testo scritto inviato dall'autore.

(§) Dedicato a mia moglie Loretta, che prima di morire disse di aver avuto una vita felice e di essere in pace con Dio.

cercarvi la felicità non più nei grandi spazi ma mediante un lavoro e la mera sopravvivenza.

Robespierre temeva che, dopo la fine della nobiltà, ad essa si sarebbe sostituita la borghesia egoista e cupida di ricchezze, per cui Robespierre auspicava di poter realizzare, grazie alla virtù repubblicana, la "comune" agiatezza: la felicità collettiva, non dei singoli.

George Mason e Thomas Jefferson

La motivazione della separazione dalla Gran Bretagna delle 13 colonie nord-americane, contenuta nella Dichiarazione d'Indipendenza, ha una forza espressiva e un *pathos* raramente riscontrabili in documenti ufficiali. Mentre nel primo capoverso, qui di seguito trascritto, vengono dichiarate le cause che determinarono la separazione dalla madre patria, nel secondo vengono proclamati i diritti inalienabili dell'uomo – tra cui la vita, la libertà e la ricerca della felicità – che avrebbero caratterizzato la forma di governo degli Stati Uniti per la quale il consenso dei governati sarebbe stato essenziale. Nel secondo capoverso vengono inoltre accennati gli abusi, le usurpazioni e gli arbitri da parte del sovrano inglese. Nelle successive pagine vengono dettagliatamente elencati i torti commessi dall'Inghilterra, nonostante la «fratellanza di sangue», che avevano causato la separazione dalla madre patria.

«Quando nel corso degli umani eventi diventa necessario per un popolo di sciogliere i legami politici che lo hanno connesso con un altro popolo, per assumere, tra le potenze della terra, un posto eguale e distinto a cui le leggi della natura e divine gli danno diritto, un elementare rispetto dell'opinione umana lo costringe a dichiarare le cause che hanno motivato questa separazione.
Noi riteniamo queste verità di per sé evidenti - che tutti gli uomini sono creati uguali, essendo stati dotati dal Creatore di taluni inalienabili diritti, tra i quali la vita, la libertà e la ricerca della felicità; - che i governi sono stati istituiti tra gli uomini per garantire questi diritti, e i loro giusti poteri derivano dal consenso dei governati; - che ogni qualvolta un governo disapplica questi scopi, è diritto del popolo di modificarlo o di abolirlo e di istituire un nuovo governo, fondato su principi e su un'organizzazione dei poteri in modi tali che, a giudizio del popolo, sembri il più adatto per il raggiungimento della sua sicurezza e felicità» (1).

(1) Il secondo capoverso continua così: «La prudenza, invero, consiglierà di non modificare per cause transeunti e di poco conto governi da lungo tempo stabiliti; e conformemente a ciò l'esperienza ha dimostrato che gli uomini sono maggiormente disposti a sopportare, finché i mali siano sopportabili, che a farsi giustizia essi stessi abolendo quelle forme di governo cui sono avvezzi. Ma quando un lungo corteo di abusi e usurpazioni, invariabilmente diretti allo stesso oggetto, svela il disegno di assoggettarli al potere arbitrario, è loro dovere abbattere un tale governo e procurarsi nuove garanzie per la loro sicurezza futura. Tale è stata la paziente sopportazione di queste colonie; e tale è ora la necessità che la costringe a sopprimere i precedenti loro sistemi di governo. La storia dell'attuale sovrano è una storia di incessanti offese ed usurpazioni, in cui non un solo fatto si leva, isolato o solitario, a contraddire l'uniforme tenore del resto, aventi tutte come obiettivo immediato l'instaurazione di una tirannide assoluta su questi Stati. A prova di ciò, esponiamo al giudizio di

Il comitato incaricato dal Second Continental Congress per la stesura della Dichiarazione d'Indipendenza era composto da John Adams, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Robert Livingston e Roger Sherman.

La stesura della Dichiarazione fu dapprima affidata a John Adams che ne 'girò' l'incarico a Thomas Jefferson, per la sua «reputazione nella letteratura, scienze ed un felice talento di composizione [...] e, come scrittore, aveva una peculiare felicità espressiva» (2). Jefferson vi si impegnò dall'11 al 28 giugno 1776; la sottopose prima a John Adams e a Benjamin Franklin e poi alla Commissione dei Cinque che effettuò varie modifiche (3) e poi la presentò al Congresso il 1° luglio. La dichiarazione fu approvata il 4 luglio con ulteriori modifiche ma non l'enunciazione redatta da Jefferson dei diritti inalienabili (4).

un mondo imparziale i fatti, a garanzia della cui verità prestiamo un onore mai macchiato da falsità».

(2) Carl L. Becker, *The Declaration of Independence. A Study in the History or Political Ideas*. San Diego Ca., Harcourt, Brace and Co., (1922), 2017, p. 103.

(3) Prima di essere sottoposto alla Commissione dei Cinque, il progetto subì varie modifiche formali da parte di Adams, Franklin e Jefferson e furono aggiunti tre paragrafi concernenti i torti commessi dagli Inglesi. Vedi C. L. Becker, *The Declaration of Independence* cit., p. 103 e ss.; Carli N. Conklin, *The Origins of the Pursuit of Happiness*, in "Washington University Jurisprudence Review", 7 (2015), n. 2, p. 227.

(4) C. N. Coklin, *The Origins of the Pursuit of Happiness,* cit.

La Dichiarazione d'Indipendenza ricalca alcuni significativi passaggi della Dichiarazione dei diritti della Virginia del 12 giugno 1776, alla cui stesura si impegnò George Mason, virginiano come Jefferson, amico e figura di rilievo della Rivoluzione americana e della Convenzione di Filadelfia, ritenuto con James Madison il padre del *Bill of Rights*. È quindi possibile che nel redigere la Dichiarazione d'Indipendenza, Jefferson si fosse ispirato alla Dichiarazione della Virginia o avesse addirittura collaborato con Mason (5).

Gli articoli della Dichiarazione della Virginia, dai quali Jefferson potrebbe aver tratto spunto per la Dichiarazione d'Indipendenza sono due.

> L'art. 1: «Tutti gli uomini sono di natura egualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati che, entrando nello stato di società, non possono, convenzionalmente, privare o spogliare la loro posterità; in particolare, il godimento della vita e la libertà, mediante l'acquisto ed il possesso della proprietà, e la ricerca e l'ottenimento della felicità e della sicurezza» e l'art. 3: «Il governo è – o dovrebbe essere – istituito per il bene comune, la protezione e la sicurezza del popolo, della nazione o della comunità; che, tra le varie forme di go-

(5) «George Mason, uno studioso serio e distinto, redasse la Dichiarazione dei diritti della Virginia di cui Jefferson profittò (*leaned*) notevolmente nella stesura della Dichiarazione d'Indipendenza». Così Donald Barr Chidsey, *The Birth of the Constitution*. New York, Crown Publishers, 1964, p. 33, forse eccessivamente critico nei confronti di Jefferson, dati i buoni rapporti di Jefferson con Mason.

verno, la migliore è quella capace di determinare il massimo grado di felicità e di sicurezza».

Tra il *Bill of Rights* della Virginia e la Dichiarazione d'Indipendenza vi è una notevole differenza sostanziale. Mentre il *Bill of Rights* è un atto normativo, che venne prontamente recepito nella Costituzione della Virginia il successivo 29 giugno, la Dichiarazione d'Indipendenza è un documento politico (6) che si rivolgeva al mondo intero (7), da un lato elen-

(6) In favore della natura politica, e non giuridica, della Dichiarazione d'Indipendenza v. C. L. Becker, *The Declaration of Independence* cit., p. 101 e ss.; C. N. Coklin, *The Origins of the Pursuit of Happiness* cit., p. 199 nt. 12; Pauline Maier, *American Scripture: Making the Declaration of Independence*. New York, Vintage Books, 1998, p. 192 e ss. secondo la quale la Dichiarazione d'Indipendenza sarebbe divenuta giuridicamente vincolante solo dopo l'approvazione del XIII, XIV e XV emendamento.

(7) In questo senso anche Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione* (*On Revolution*, 1963), trad. M. Magrini. Milano, Edizioni di Comunità, 1996, p. 141, che cita una lettera dell'8 maggio 1825 dello stesso Jefferson a Henry Lee, nella quale afferma che la Dichiarazione d'Indipendenza era «un appello al tribunale del mondo». Nello stesso senso sia André Maurois, *Storia degli Stati Uniti* (*Histoire des Etats Unis*, 1953). Milano, Mondadori, 1966, p. 143, sia C.L. Becker, *The Declaration of Independence* cit., 107, secondo il quale «Lo scopo primario della Dichiarazione [era] di convincere il mondo che ignorava (*candid*) che le colonie avessero un diritto sia morale sia legittimo di separarsi dalla Gran Bretagna»; erroneamente ritenendo che «le colonie fossero politicamente subordinate al governo britannico in senso comune» laddove «da gran tempo avevano acquisito diritti imprescrittibili contro un monarca usurpatore». *Ivi*, p. 56 e ss., Becker ricorda come autorevoli politici e giuristi quali Benjamin Franklin e James Wilson avevano già

cando i soprusi subiti da parte della Gran Bretagna (8) e dall'altro annunciando l'ingresso di un nuovo Stato nel consorzio delle Nazioni, in nome dei principi politici per i quali si era ribellata nei confronti della Gran Bretagna (9).

Che l'autore della Dichiarazione sia Thomas Jefferson è indiscutibile (10). Esso risulta dall'iscrizione

in precedenza, nel 1770 e nel 1774, negato la giurisdizione del Parlamento britannico sulle colonie americane.

(8) La prima stesura della dichiarazione di indipendenza è riportata da *Antologia degli scritti politici di Thomas Jefferson*, a cura di Alberto Acquarone. Bologna, il Mulino, 1961, p. 53 e. ss. In essa Jefferson accusava il governo inglese di aver «prostituito il suo diritto di veto al fine di votare al fallimento di ogni tentativo di proibire o limitare per via legislativa questo esecrando commercio» (*Ivi*, 57).

Nel Progetto della Dichiarazione d'Indipendenza, Jefferson aveva tra l'altro contestato al Re Giorgio III, di incoraggiare il commercio degli schiavi nelle colonie britanniche. La frase incontrò nel Congresso l'opposizione dei delegati del Sud e della Nuova Inghilterra e fu quindi stralciata (Samuel Eliot Morison e Henry Steele Commager, *Storia degli Stati Uniti d'America* (*The Growth of the American Republic*, 1950). Firenze, La Nuova Italia, vol. I, p. 271. Ma Jefferson è stato criticato per aver contestato esclusivamente il commercio intercontinentale degli esseri umani, ma non lo schiavismo di per sé.

(9) Così S. E. Morison e H. S. Commager, *Storia degli Stati Uniti d'America* cit., p. 271 e s.: «La Dichiarazione di Indipendenza non annunciava soltanto il sorgere di una nuova nazione, ma la dottrina che essa enuncia ha costituito una forza dinamica in tutto il mondo occidentale durante tutto il secolo XIX».

(10) Gustavo Zagrebelsky, *Sul diritto alla libera ricerca della felicità*, in *Studi in onore di Franco Modugno*, tomo IV. Napoli, Jovene, 2011, p. 3663 e ss., ritenne che l'autore della locuzione «ricerca della felicità» sarebbe stato Benjamin Franklin.

della lapide della sua tomba nella casa di Monticello (11) e soprattutto dagli atti parlamentari. Jefferson fu assai colto (12), di svariatissimi interessi culturali e pra-

(11) «Qui è sepolto Thomas Jefferson, autore della Dichiarazione d'Indipendenza, dello Statuto della Virginia e della Libertà di religione e Padre dell'Università della Virginia». L'iscrizione fu redatta personalmente da Jefferson che si qualificò come l''autore' e non il 'redattore' della Dichiarazione dell'Indipendenza: P. Maier, *American Scripture. Making the Declaration of Independence* cit., p. 186.

(12) Giurista, architetto, antropologo, biologo, botanico, astronomo e inventore, Jefferson fu continuamente interessato per le novità e le scoperte altrui. L'ampiezza e la profondità degli interessi intellettuali di Jefferson sono evocate e sottolineate da John Dewey, nella raccolta di scritti *Jefferson*, trad. it. di G. Monticelli. Milano, Mondadori, 1952, p. 9 e ss.: «Più si leggono le sue lettere e gli altri documenti e più ci si sorprende che una sola persona potesse trovare tempo ed energia per così esteso campo di interessi diversi».

La biblioteca privata di Jefferson a Monticello contava migliaia di volumi, tra cui i vocabolari di una cinquantina di dialetti indiani. Jefferson si faceva inviare i libri dagli altri Stati americani, dall'Inghilterra, dall'Italia e dalla Francia (conosceva entrambe le lingue oltre allo spagnolo, al latino e al greco classico). Amava Pope, Dryden, Thompson, Shakespeare, Molière, Racine e i due Corneille. Sul punto vedi J. Dewey, *Jefferson* cit., p. 13; John Dos Passos, *Thomas Jefferson* (*The Head and Hart of Thomas Jefferson*, 1954), trad. di R. del Minio. Milano, Mondadori, 1963, p. 208 e s.

Si discute su quali fossero le fonti della filosofia politica cui Jefferson si era ispirato: Harrington, Sidney, Locke e Montesquieu dei quali Jefferson possedeva le opere. Pur avendo le opere di Rousseau, non lo citò mai (J. Dewey, *Jefferson* cit., p. 17). Nelle lettere di Jefferson a J. Priestley (7 aprile 1803), a T. Law (13 giugno 1814), a W. Short (31 ottobre 1819) - riportate da Antonio Acquarone in *Antologia degli scritti politici di Thomas Jefferson* cit., p. 186 e s., p. 188 e ss., p. 192 e ss. - sono citati con competenza filosofi greci e romani nonché gli illuministi francesi.

tici (13), politicamente democratico (14) e proprietario terriero con centinaia e centinaia di schiavi (15). Ma

(13) Jefferson tra l'altro inventò un vomere per aratro capace di un minimo di resistenza meccanica; il cifrario divenuto famoso come il 'rullo' di Jefferson nonché il poligrafo la cui immagine inizia nelle prime inquadrature del film di James Ivory *Jefferson in Paris* (1995).

(14) «La volontà del popolo come base morale del governo e la felicità del popolo come fine e direttiva dei governanti erano così profondamente radicati in Jefferson, da essere assiomatico che l'unica alternativa alla posizione repubblicana fosse la paura». La fiducia che Jefferson «riponeva nel popolo era una fede che talvolta chiamava senso comune e talaltra la ragione del popolo». Così J. Dewey, *Jefferson* cit., 20.

(15) Nel corso della sua vita Jefferson giunse fino a essere proprietario di circa seicento schiavi, tra cui un centinaio ereditati dal suocero John Wayles. Per cui John Quincy Adams, il sesto Presidente degli Stati Uniti, ne sottolineò le contraddizioni con queste parole: «Jefferson aborriva la schiavitù. Ciò nondimeno la lasciò così com'era», per cui era uno 'schiavista suo malgrado'.

Nel saggio sulle *Notes of State of Virginia*, Jefferson affermò che la razza nera fosse inferiore (Gary Kowalski, *Revolutionary Spirits. The Enlightened Faith of America's Founding Fathers*. New York, N.Y, Blue Bridge, 2008, p. 130 e ss.), ma nel volume presentato da J. Dewey, *Jefferson* cit., p. 130 e ss., sono riportate le riflessioni critiche di Jefferson a proposito dello schiavismo, la cui emancipazione, a suo parere, avrebbe dovuto essere graduale, per evitare i conflitti sanguinosi in precedenza effettuati a Santo Domingo.

Jefferson «si rendeva conto del crimine primordiale, su cui si basava la struttura della società americana», essendo gli americani convinti che l'istituto della schiavitù fosse incompatibile con l'instaurazione della libertà non perché fossero mossi dalla pietà o da un sentimento di solidarietà verso i loro simili. Questa indifferenza tipica degli americani è difficile da comprendere al giorno d'oggi ma «non può essere addebitata né a una particolare durezza di cuore né a interessi di classe» (H. Arendt, *Sulla rivoluzione* cit., p. 74).

l'autore morale della locuzione «ricerca della felicità» non fu Jefferson, ma probabilmente John Locke, le cui opere Jefferson conosceva e possedeva nella sua vasta biblioteca, e quindi potrebbe essersi ispirato al *Saggio sull'intelletto umano* (1689), nel quale Locke sostiene che il fondamento della libertà risiede nel perseguimento della felicità (pur avvertendo che la causa della felicità cambia a seconda dell'individuo) (16), per cui

A differenza di Jefferson, George Mason, decisamente antischiavista, non firmò la Costituzione degli Stati Uniti, perché non era stata esplicitamente prevista il divieto della schiavitù (D. Barr Chidsey, *The Birth of the Constitution* cit., p. 148 e ss., p. 156). Tuttavia anche Mason era proprietario di pochi schiavi, ai quali non dette la libertà.

(16) Cfr. John Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (*Concerning Human Understanding*, 1690), trad. a cura di M. e di N. Abbagnano. Torino, Utet, 1971. Vedi il § 52 del Libro II, intitolato *La necessità di perseguire la vera felicità è il fondamento della libertà*, p. 312, che si apre con le seguenti parole: «Così, dunque, come la più alta perfezione della natura intellettuale sta nel perseguimento accorto e costante di una vera e solida felicità, anche la cura di noi stessi è il fondamento necessario della nostra libertà per non scambiare la felicità reale con quella immaginaria». Subito dopo, al § 55, Locke osserva: «Tutti gli uomini desiderano la felicità, ma la loro volontà li porta in direzioni così contrastanti e, perciò, talvolta, verso ciò che è male. E a questo riguardo dico che le scelte contrastanti che gli uomini fanno nel mondo dimostrano che essi non perseguono tutti il bene, ma piuttosto che la stessa cosa non è buona per tutti allo stesso modo».

Il saggio sull'intelletto umano è citato da Herbert Lawrence Ganter, *Jefferson's "Pursuit of Happiness" and Some Forgotten Men*, "The William and Mary Quarterly", 16 (1936), n. 4, p. 558 e ss., p. 564, e da Carol V. Hamilton, *Why did Jefferson change "property" to the "pursuit of happiness"?*, <http://historynewsnetwork.org/article/46460>.

alcuni studiosi ritengono che Jefferson avrebbe sostituito la ricerca della felicità al posto della proprietà. Ma la sostituzione, da parte di Jefferson, della proprietà con “la ricerca della felicità” ha anche un altro motivo: Jefferson temeva le conseguenze della rivoluzione industriale e lamentava che «la proprietà, in questo paese, si fosse concentrata assolutamente in poche mani» e «la terra (avrebbe dovuto appartenere) in usufrutto ai viventi» perché i morti non hanno poteri né diritti su di essa (17).

Quand’anche non fosse l’autore della «ricerca della felicità», Jefferson ci credeva profondamente, diversamente dallo scettico Franklin (18). A coloro che gli contestavano l’originalità di questa o di altra idea, Jefferson rispondeva assai semplicemente: «“Non ho mai ritenuto che fosse la mia missione inventare idee interamente nuove né esprimere sentimenti che non fossero mai stati detti”. L’originalità di Jefferson stava non nelle idee, ma in ciò che quelle idee diventarono per la prima volta la Carta d’una nazione e passarono dal dominio della teoria a quello della pratica» (19).

(17) T. Jefferson, *lettera a J. Madison, da Fontainebleau, il 28 ottobre 1785*, in *Id.*, *La terra appartiene ai viventi*, a cura di Luca Gallesi, Milano-Udine, Mimesis, 2015, 47 e lettera a J. Madison del 6 settembre 1789.

(18) V. *infra* la nt. 29.

(19) A. Maurois, *Storia degli Stati Uniti* cit., p. 144.

Quanto ai poteri del Governo federale, Jefferson riteneva che dovessero essere limitati a specifiche materie (ad. es. agli affari esteri e al commercio internazionale) mentre ai singoli Stati sarebbero dovuti spettare, in via generale, i poteri residui. A sua volta, il territorio statale avrebbe dovuto essere ripartito in contee, quali piccole repubbliche. La burocrazia avrebbe dovuto incontrare rigide limitazioni. L'esercizio del potere di revisione avrebbe dovuto essere esercitato ogni venti anni (20).

Jefferson non nutriva una «santimoniosa riverenza» per la Costituzione, poiché, a suo parere, le leggi e le istituzioni dovrebbero «"andare di pari passo col progresso della mente umana" e le istituzioni dovrebbero cambiare con le mutate circostanze a opera di "scoperte, nuove verità, mutamenti d'opinioni e di costumi"» (21).

Essendo profondamente democratico, una sola cosa per Jefferson era immutabile: gli «impliciti e inalienabili diritti dell'uomo» (22). Il suo principale credo politico era che il popolo avesse diritto di governarsi (23).

(20) J. Dewey, *Jefferson* cit., p. 20 e ss. Nella lettera a F. Hopkinson Thomas Jefferson negò di essere né federalista né antifederalista: vedi J. Dewey, *Jefferson* cit., p. 111 e s.

(21) *Ivi*, p. 22.

(22) *Ivi*, p. 23.

(23) *Ivi*, p. 20.

James Madison e il Bill of Rights

La Costituzione federale, approvata nel 1787, non prevedeva una dichiarazione dei diritti, come invece nelle Costituzioni statali.

Il caso volle che negli anni 1785-1789 Jefferson fosse a Parigi come Ministro plenipotenziario del governo degli Stati Uniti presso il Re di Francia Luigi XVI. E quindi fu da Parigi che il 20 dicembre 1787 Jefferson inviò a James Madison – uno degli autori delle *Federalist Papers* – una lettera nella quale manifestava la sua insoddisfazione sulla Costituzione federale e la sua preoccupazione per la mancanza in essa del *Bill of Rights* (24).

Fu proprio James Madison, qualche anno dopo, nel 1791, uno dei principali artefici dei primi dieci emendamenti della Costituzione federale contenenti la formulazione dei principali diritti (25), la cui im-

(24) La lettera di Jefferson a Madison è riportata da Acquarone in *Antologia degli scritti politici di Thomas Jefferson* cit., p. 134 e s. Un'altra lettera, favorevole al *Bill of Rights*, allo stesso Madison, ma priva di data, è riportata in J. Dewey, *Jefferson* cit., p. 113. E sullo stesso argomento c'è la lettera di Jefferson, già citata, a F. Hopkinson, in J. Dewey, *Jefferson* cit., p. 111 e s.

(25) La mancanza del *Bill of Rights* era stata sostenuta da Alexander Hamilton, nel saggio n. 84 del *Federalista*, per due motivi: 1) perché nel testo della Costituzione vi erano già indirettamente previsti alcuni diritti (*habeas corpus*, divieto delle leggi *ex post facto* ecc.); 2) perché le «dichiarazioni dei diritti non possono inserirsi nelle costituzioni che poggiano espressamente sul potere del popolo

portanza, grazie alla Corte Suprema, avrebbe tracciato il percorso accidentato della storia moderna degli Stati Uniti.

La giurisprudenza della Corte Suprema degli Stati Uniti sulla ricerca della felicità

Attualmente, le decisioni della Corte Suprema federale degli Stati Uniti nelle quali è fatta menzione della «ricerca della felicità» sono oltre 120, sia nelle motivazioni della maggioranza della Corte, nelle *concurring* e nelle *dissenting opinions*. Nelle seguenti decisioni il sintagma «*pursuit of happiness*» risulta pertanto sempre presente insieme, (direi sempre) con uno degli articoli del *Bill of Rights*.

– *Green v. Biddle* (1821). È la prima decisione sul tema della S.C. con la quale viene incidentalmente rigettata la tesi della ricerca della felicità perché era stata invocata per danneggiare la proprietà di un terzo.

– *In re Slaughter-House Cases* (1872). Nella Città di New Orleans, la macellazione era gestita da un monopolio privato. La S.C. ritiene che tale monopolio violasse il XIV emendamento e la ricerca della felicità.

e vengono attuate dai diretti rappresentati e servitori di questo». Così Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, *Il Federalista* (1777-1778), trad. it. di Bianca Tedeschini Lalli. Pisa, Nistri-Lischi, 1955, p. 587 e ss.

– *Butchers' Union Co. v. Crescent City Co.* (1884). Ancora sulla macellazione. La Costituzione della Louisiana (1879) non prevedeva possibilità di monopoli o di privilegi esclusivi in materia, essendo ritenuto illegittimo il privilegio della macellazione. Il *justice* J. Field nella sua *concurring opinion* sostiene che tale situazione del mercato violasse «the inalienable rights [...] among these are life, liberty and the pursuit of happiness» ma anche il XIV emendamento.

– *Olmstead v. United States* (1928). La S.C. respinge l'appello dell'imputato Olmstead, che era stato condannato - in forza di talune intercettazioni telefoniche non autorizzate - per aver trasportato e venduto liquori alcoolici in pieno 'proibizionismo'. Nella *dissenting opinion* del *justice* Brandeis, sulla base del IV e V emendamento e del richiamo della ricerca della felicità, sostiene l'esistenza della *privacy* come di un 'generale diritto' dei cittadini, che poi sarebbe diventato uno storico precedente della giurisprudenza della S.C.

– *Griswold v. Connecticut* (1965). La Corte Suprema del Connecticut aveva condannato penalmente il direttore della Lega della Pianificazione delle Nascite (*Planned Parenthood League of Connecticut*) le cui informative concernevano l'uso degli anticoncezionali. La S.C. rovescia la decisione, a maggioranza, affermando la liceità dei contraccettivi sulla base della 'penombra' del IV emendamento e della ricerca della felicità.

– *Loving v. Virginia* (1967). La S.C. ritiene che il matrimonio interrazziale (lei nera, lui bianco) sia garantito dalla Costituzione. La legge della Virginia che vietava i matrimoni interraziale viene quindi dichiarata incostituzionale, in contrasto con il IV emendamento e la ricerca della felicità.

– *Hudson v. Palmer* (1984). Un detenuto conviene in giudizio un funzionario della prigione che, nel corso di una perquisizione della cella, gli aveva distrutto taluni oggetti personali. La Corte respinge il ricorso con la maggioranza di 5 voti, ritenendo la fattispecie poco importante. La minoranza di 4 voti sottolinea che, per un detenuto, le fotografie, le lettere personali ecc. costituiscono il contatto col suo passato e per il suo possibile futuro il che, per un detenuto, potrebbe realizzare la sua ricerca della felicità e la violazione del IV emendamento.

– *Board of Education of Independent School dist. no. 92 of Pottawatomie City v. Earls* (2002). Per partecipare ad attività scolastiche *extra curriculum* un istituto scolastico prescrive la previa analisi delle urine. Il ricorrente sostiene la violazione del IV emendamento e della ricerca della felicità. La S.C. respinge il ricorso alla luce del IV emendamento, essendo minima l'intrusione nella *privacy* dello studente.

– *Lawrence et al. v. Texas* (2003). A seguito di una perquisizione a causa di detonazioni (?!), la polizia si introduce in un appartamento dove era in atto

un rapporto omosessuale. La S.C. ritiene lecito il rapporto omosessuale a condizione che i ricorrenti fossero adulti e consenzienti. Rinvia alla Corte d'appello del Texas per verificare la fattispecie concreta.

– *McCreary County v. American Civil Liberties Union of Kentucky* (2005). L'American Civil Liberties Union contesta l'esposizione, in una Corte di giustizia, dei 10 Comandamenti. La S.C. conferma il *test* del caso *Lemon* (472 U.S. 38, 75) secondo il quale il Governo violerebbe l'*Establisment Clause* del I emendamento, qualora la fattispecie concreta costituisca propaganda per una data religione. Rinvia alla Corte del VI Circuito per verificare la fattispecie concreta.

– *Kerry, Secretary of State et al. v. Din* (2015). Una donna di nazionalità afgana chiede di poter ricongiungersi negli Stati Uniti col marito 'talibano'. La S.C. respinge il ricorso sulla base di diverse motivazioni: di taluni giudici in ragione della nazionalità del marito, di altri giudici in considerazione della natura eversiva del marito. I quattro giudici dissenzienti, in favore del ricongiungimento dei coniugi, citano il IV emendamento (il «*due process clause*») e la ricerca della felicità.

– *Obergefell et al. v. Hodges, Director, Ohio Department of Healt* (2015). La S.C. con una maggioranza di 5 a 4 riconosce il diritto degli omosessuali di unirsi in matrimonio, sulla base del IV emendamento e del diritto alla ricerca della felicità.

La giurisprudenza delle Corti Supreme statali sulla ricerca della felicità

A differenza della Costituzione federale del 1787 che non prevedeva una specifica dichiarazione dei diritti, taluni Stati si erano dotati di un *Bill of Rights* nelle rispettive Costituzioni, ancor prima che il *Bill of Rights* fosse adottato a livello federale nel 1791 (26).

(26) J.R. Grodin, *Rediscovering the State Constitutional Right to Happiness and Safety*, in *Hastings Constitutional Law Qaurterly*, vol. 25, Fall 1997, 7 ss.

Del *Bill of Rights* e della Costituzione della Virginia si è già detto nel § 2. Lo stesso sintagma ("*pursuing and obtaining happiness and safety*") del Bill della Virginia lo si riscontra sia nel preambolo che nell'art. I della Costituzione del 28 settembre 1776 della Pennsylvania. Diversa invece la formula ("*to adopt such government* (...) *to conduce to the happiness and safety*") che venne proclamata soltanto nel Preambolo della Costituzione della Georgia del 5 febbraio 1777.

La formula "*pursuing and obtaining happiness and safety*" venne successivamente ripresa sia nel Preambolo che nell'art. I della Costituzione del Vermont (8 luglio 1777) e nell'art. I della Parte prima della Costituzione del Massachusetts (1780). In quest'ultima Costituzione la mera "ricerca della felicità" il "*pursuing of happiness*" è sostituito con il più efficace ("*seeking*").

Nel *Bill of Rights* della Costituzione del New Hampshire (1780), l'art. I della Parte prima, dopo aver proclamato alcuni «diritti naturali, essenziali e innati; tra cui il godimento e la difesa della vita e della libertà, il diritto di acquistare, possedere e proteggere la proprietà» conclude: «in una parola, (il diritto) di cercare e ottenere la felicità» («... *and in a word, of seeking and obtaining happiness*»).

Dopo l'inserimento del *Bill of Rights* nella Costituzione federale la locuzione "*pursuing and obtaining happiness and safety*" verrà successivamente introdotto nelle Costituzioni dell'Ohio (1802), dell'In-

La giurisprudenza delle Corti Supreme statali sulla ricerca della felicità

Qui di seguito alcune decisioni delle Corti Supreme dei singoli Stati (27), le cui Costituzioni, a differenza di quella federale, proclamano specificamente la ricerca della felicità come un diritto soggettivo:

– la sentenza *Beebe v. State* (1855) della Corte Suprema dell'Indiana, che ritiene illegittimo, alla luce della libertà e della ricerca della felicità, il divieto di scegliere cosa mangiare e bere, così anche come vestire e quando dormire e passeggiare;

– la sentenza *Territory v. Ah Lim* (1890) della Corte Suprema dello Stato di Washington, che respinge la tesi secondo la quale fumare l'oppio rientrerebbe nella libertà e nella ricerca della felicità; la Corte ritiene «ripugnante, disgustoso e degradante» il consumo dell'oppio, che «potrebbe diventare un'abitudine pericolosa per i giovani»;

– la sentenza *Sheppard v. Dowling* (1899) della Corte Suprema dell'Alabama, che sostiene la legittimità della limitazione della vendita dei liquori alcolici, con il seguente argomento: se la più grande gioia di

diana (1816), del Maine (1819), dell'Illinois (1818), dell'Arkansas (1836), della Florida (1838), dell'Iowa (1846), della California (1838), del Wisconsin (1851), del Missouri (1865) e del Kansas (1861).

(27) *Ivi*, 22 ss.

un uomo consiste nella morte di un nemico, la legge non consente di cercare la felicità in questa direzione;

– la sentenza *Bessette v. People* (1901) della Corte Suprema dell'Illinois, che ritiene incostituzionale una legge che prescriveva la necessità della previa licenza quadriennale, e a pagamento, per poter organizzare il gioco con i ferri di cavallo (*horseshoeing*);

– la sentenza *Department of Insurance - Schoonover* (1947) della Corte Suprema dell'Indiana, che dichiara l'incostituzionalità per contrasto con la vita, la libertà e la ricerca della felicità, di una legge che poneva limiti ai contratti di assicurazione di incendi e di infortuni;

– la sentenza *Kirtley v. State* (1949) della Corte Suprema dell'Indiana, che dichiara l'incostituzionalità, ancora una volta per contrasto con la vita, la libertà e la ricerca della felicità, di una legge che proibiva il bagarinaggio, a prezzi inferiori, dei biglietti di teatro;

– la sentenza *National Organization for Reform of Marijuana Laws v. Gain* (1979) della Corte Suprema della California, che respinge il ricorso, sulla base della ricerca della felicità e dell'incolumità individuale, contro la legislazione sulla marijuana, non avendo il ricorrente dimostrato l'irragionevolezza del divieto;

– infine la sentenza *Jacobs v. Benedict* (1973) della *Court of Commom Pleas* dell'Ohio, che, sulla base del I emendamento e in considerazione della ricerca della felicità, ritiene illegittima la sanzione irrogata da

parte del responsabile di un istituto scolastico a uno studente che avesse violato le regole scolastiche relative alla lunghezza e al taglio dei capelli.

Dalla libertà di ricerca della felicità alle affermative actions

La ricerca della felicità, sia nelle decisioni della S.C. sia delle Corti statali, è stata sempre intesa come un ampio 'diritto di libertà' dal vario contenuto (28) che implica il doveroso rispetto da parte del 'Governo' (in senso lato, *ergo* tutte le amministrazioni federali). Ma non un obbligo di prestazione da parte del Governo o da parte dei terzi.

Significativo, in questo senso, è il famoso aneddoto del Tizio che domandò a Benjamin Franklin, per-

(28) Il contenuto del diritto di ricercare la propria felicità, nella giurisprudenza statunitense, è amplissimo in quanto diritto di libertà. Tra le sentenze citate, il contenuto della ricerca della felicità è stato individuato tra l'altro nell'informazione sull'uso degli anticoncezionali, nella liceità del loro uso, nelle unioni omosessuali, nei matrimoni di persone di razza diversa, nella *privacy*, nella libertà di scegliere come vestirsi e cosa mangiare e bere e così via.

Significativa la *dissenting opinion* di quattro giudici su nove nel caso *Hudson* v. *Palmer* (1984), che avevano individuato nel contempo la violazione della ricerca della felicità e nel divieto di perquisizioni illegali (IV emendamento) nell'arbitraria distruzione di lettere, fotografie e piccoli oggetti, da parte di agenti di un istituto di detenzione: distruzione che aveva reso impossibile al detenuto-ricorrente di ricercare quel poco di felicità che quelle cose, cariche di ricordi, gli avrebbero potuto consentire.

ché mai la felicità fosse richiamata nella Dichiarazione d'Indipendenza e non nella Costituzione, e Franklin rispose bruscamente che «La Costituzione americana dà al popolo solo il diritto di cercare la felicità. Dopo di che dovete cercarvela da voi» (29).

Il fatto che la Dichiarazione d'Indipendenza si limitasse alla sola ricerca della felicità e non anche all'ottenimento di essa (30) rese perplesso Arthur

(29) La frase in inglese attribuita a Benjamin Franklin è la seguente: «The Constitution only guarantees the American people the right to pursue happiness. You have to catch it yourself».

Secondo G. Zagrebelsky, *Sul diritto alla libera ricerca della felicità* cit., p. 3672: «... questa grande promessa che è la felicità, addirittura sancita come diritto fondamentale [...] si rivela dunque qualcosa di simile a una fata Morgana, una parentesi fugace come un'illusione. Tutto il resto è instabilità».

(30) Secondo H. Arendt, *Sulla rivoluzione* cit., p. 138 e ss., p. 148 e s. nel pensiero di Jefferson 'la felicità pubblica' consisterebbe, per i cittadini, nell'accesso alla sfera pubblica. Il che sarebbe stato possibile qualora la Dichiarazione d'Indipendenza avesse proclamato la felicità 'comune' - come appunto l'art. 1 della Dichiarazione francese del 1793 in un contesto politico ben diverso -, ma non alla luce dell'enunciato americano della 'ricerca della felicità' che ha indiscutibilmente natura individualistica, confermata dall'aneddoto di Franklin, citato nel testo.

H. Arendt, *op. cit.,* p. 137, nt. 13, cita, in favore della tesi pubblicistica, un ampio saggio di Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America* (1774), nel quale l'a., all'inizio, in un rapido passaggio, rileva che i primi abitanti dei *dominions* britannici avevano istituito delle comunità sociali nel «rispetto di leggi e di regolamenti tali da *sembrare* che promovessero la pubblica felicità» (corsivo mio). Il che non è affatto decisivo per sostenere che Jefferson sostenesse anzitempo la tesi giacobina del "*bonheur commun*" (v. *infra*, il § *Le*

bonheur commun al tempo del Terrore), sia perché la configurazione pubblica della felicità, in quel saggio, è meramente ipotetica ('sembra'), sia perché la frase, nel contesto del saggio, allude alla felicità di tutti (i singoli), senza alcun accento pubblicistico.

Del pari anche la lettera di Jefferson a Joseph C. Cabell del 2 febbraio 1816, anch'essa citata da H. Arendt, *op. cit.*, p. 138, nt. 15 - e condivisa sul punto da Cesare Vetter e Marco Marin, *La nozione di felicità in Robespierre*, in *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della Rivoluzione francese*, a cura di Cesare Vetter, tomo I. Trieste, Ed. Univ. Trieste, 2005, p. 22 - non si identifica con la 'pubblica' felicità. In quella lettera, Jefferson non accenna *mai* alla 'pubblica felicità', ma sottolinea la soddisfazione dei cittadini americani nella partecipazione all'esercizio del pubblico potere locale.

Del resto, la stessa Arendt poco dopo ammette che «il fatto storico è che la Dichiarazione d'indipendenza parla di "ricerca della felicità" e non di felicità pubblica: ed è molto probabile che Jefferson stesso non fosse intimamente molto sicuro del tipo di felicità che voleva intendere quando faceva della sua ricerca uno dei diritti inalienabili dell'uomo» (p. 138). Ciò nondimeno, poche pagine dopo, la Arendt, a p. 144, nuovamente attribuisce «al termine "ricerca della felicità" il duplice significato di benessere privato e, insieme, diritto alla felicità pubblica, ricerca del benessere e insieme diritto ad essere "partecipe dei pubblici affari"».

Altrettanto erronea, in favore della sua tesi, è la citazione della Arendt, *op. cit.*, p. 139 del passo di J. Madison, *Il federalista*, n. 45 cit., p. 311, nel quale, con riferimento ai poteri conferiti al Governo federale, Madison afferma che «Se il progetto della Convenzione fosse contrario alla felicità pubblica, io per primo direi: si respinga il progetto. Se l'Unione, in sé stessa, fosse contraria alla felicità pubblica, io direi, si sciolga l'Unione». Con ciò Madison non affermava che la vita, la libertà e la ricerca della felicità non fossero diritti individuali ma, piuttosto, riteneva che «il concreto benessere della gran parte del popolo è il supremo obiettivo da perseguire; e che nessuna forma di governo ha alcun valore allorché non sia adatta al raggiungimento di questo scopo». Non pretendeva quindi di 'funzionalizzare' in senso pubblicistico i diritti individuali - come diremmo oggigiorno - ma

Schlesinger, noto storico e autorevole collaboratore di J.F. Kennedy, ritenendo che la Dichiarazione d'Indipendenza prevedesse l'ottenimento della felicità e non la sola proclamazione della ricerca, dato che già prima della Dichiarazione d'indipendenza, autorevoli politici e intellettuali - da James Otis(31) a Josiah Quincy(32), da James Wilson(33) allo stesso John Adams(34) - avevano sottolineato che il perseguimento della feli-

indicava quali avrebbero dovuto essere gli obiettivi dell'attività dei 'poteri pubblici'.

Il vero è che la Arendt sosteneva la 'libertà pubblica' in senso 'oggettivo' (non 'soggettivo') come l'aveva intesa M. Robespierre nel discorso alla Convenzione del 5 nevoso dell'anno II (25 dicembre 1793) *Sui principi del governo rivoluzionario*, in Maximilien Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, a cura di Umberto Cerroni. Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 146 e s. con le seguenti parole: «Il governo rivoluzionario ha bisogno di un'attività straordinaria, precisamente perché si trova in stato di guerra. Esso è sottomesso a regole meno uniformi e meno rigorose, perché le circostanze in cui si viene a trovare sono tempestose e mobili, e soprattutto perché esso è costretto ad impiegare incessantemente nuove risorse e rapide, per pericoli nuovi e pressanti. // Il governo costituzionale si occupa principalmente della libertà civile, ed il governo rivoluzionario, invece, della libertà pubblica. In un regime costituzionale è sufficiente proteggere gli individui contro l'abuso del pubblico potere; sotto il regime rivoluzionario il pubblico potere stesso è obbligato a difendersi contro tutte le fazioni che lo attaccano».

(31) James Otis, *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved*. Boston, 1764.

(32) Josiah Quincy Jr., *Observations on the Act of Parliament Commonly Called the Boston Port-Bill*. Boston, 1774.

(33) James Wilson, *Considerations on the Nature and Extent of the Legislative Authority of the British Parliament*. Philadelphia, 1774.

(34) John Adams, *Thoughts on Government*. Philadelphia, 1776.

città fosse addirittura un dovere del Governo. Secondo Schlesinger, la ricerca della felicità nella prima frase del secondo capoverso («essendo stati dotati dal Creatore di taluni inalienabili diritti, tra i quali la vita, la libertà e la ricerca della felicità»), aveva un peso interpretativo minore della seconda frase dello stesso capoverso perché, grazie ai principi e all'organizzazione dei poteri, sarebbe garantito «il raggiungimento della sua sicurezza e felicità».

La tesi non convince: 1. La Dichiarazione d'Indipendenza, essendo un documento essenzialmente politico, sarebbe stata ridondante se, nel contenuto della 'garanzia' (seconda frase), fosse stato addirittura integralmente trascritto anche il contenuto della prima frase. 2. La vita, la libertà e la ricerca della felicità, essendo diritti della persona, se 'proclamati in un atto normativo', sarebbero stati immediatamente efficaci; mentre, per l'ottenimento di prestazioni pubbliche è comunque necessaria l'intermediazione dei pubblici poteri. 3. La Dichiarazione d'Indipendenza non era un atto normativo ma un documento politico; come tale acquisì 'indirettamente' un valore normativo solo nel 1791 grazie al *Bill of Rights* (il XIII, il XIV e il XV emendamento)(35). 4. Infine è inesatto che l'art. 1 Cost. Virginia pretendesse il diritto all'ottenimento

(35) Vedi *supra*, nella nt. 6, P. Maier, *American Scripture* cit., p. 192.

della felicità e della sicurezza, perché entrambe necessitano l'intermediazione dei pubblici poteri (36). Del resto l'art. 3 prevede che il governo della Virginia è stato istituito per il bene comune, per la protezione e la sicurezza del popolo e per determinare il massimo grado di felicità e di sicurezza, che sono le finalità dei pubblici poteri e non un diritto dei cittadini.

Le *affermative actions* nella giurisprudenza della S.C., divennero positive, giudizialmente, dagli anni Quaranta del XX secolo, a tutela dell'*equal protection clause* (IV em.) allo scopo preciso di superare situazioni di discriminazione. Così le discriminazioni razziali dei cittadini statunitensi di origine giapponese [(*Korematzu* v. *United States* (1944)], le discriminazioni razziali nell'accesso alle scuole pubbliche e alle università [*Brown* v. *Board of Education* (1954 e 1955); *Regents of the University of California* v. *Bakke* (1978); *Grutter v. Bollinger, Gratz* v. *Bollinger* (2003); *Fisher v. University of Texas at Austin* (2013 e 2015)]; le discriminazioni nell'accesso agli impieghi lavorativi [*Ricci* v. *DeStefano* (2009); le discriminazioni nelle molestie sessuali [*Faragher* v. *City of Boca Raton* (1998), *Burlington Industries, Inc*. v. *Ellertz* (1998)] e così via. A condizione, beninteso, che per l'accoglimento del rimedio

(36) Negli ordinamenti di origine liberale, a differenza della proclamazione dei diritti di libertà aventi efficacia immediata, i doveri dei pubblici poteri presuppongono sempre l'intervento del legislatore ordinario.

fosse sufficiente un'operazione logico-interpretativa, altrimenti sarebbe stato necessario uno *statute* federale o statale.

Le bonheur *agli inizi della rivoluzione francese*

Nonostante i vari progetti presentati durante i lavori dell'Assemblea nazionale francese (1789), la 'felicità' - un tema centrale filosofico, morale, letterario, poetico e teatrale nella Francia del secolo XVIII(37) - rimase soltanto nel *Preambolo* della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789 («*le bonheur de tous*») come premessa della Costituzione del 1791. Merito del quale fu proprio Jefferson, allora Ministro plenipotenziario del governo degli Stati Uniti, che aveva suggerito il concetto a Lafayette(38) e ad altri deputati della Costi-

(37) Vedi Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur du XVIII^e siècle*. Paris, A. Colin, 1960.

(38) Così Adolphe Thiers, *Storia della Rivoluzione francese* (1840), vol. I. Milano, Dall'Oglio, p. 95. In questo senso, vedi anche Albert Mathiez e Georges Lefevbre, *La rivoluzione francese* (*La révolution française*, trad. it. di M. Bonfantini, vol. I, 1922). Torino, Einaudi, 1960, p. 80: «Lafayette si credeva predestinato a rappresentare, nella Rivoluzione francese, la parte che Washington, suo amico, aveva rappresentato nella Rivoluzione d'America». Pertanto «si era affrettato a deporre sul banco della Costituente un progetto di "dichiarazione dei diritti" imitato dalla Dichiarazione americana». Il progetto era stato redatto «sotto lo sguardo e con i consigli di Thomas Jefferson». Nello

tuente, tra i quali Barnave e i Lameth con i quali abitualmente si intratteneva in privato.

Evocando *le bonheur de tous*, la *Déclaration* del 1789 si riferiva quindi alla felicità individuale(39), come già nella Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti(40). Qui di seguito il testo pressoché completo del *Preambolo* della Dichiarazione del 1789:

> «I rappresentanti del popolo francese, costituiti in Assemblea nazionale, considerando che l'ignoranza, l'oblio e il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le sole cause delle pubbliche sciagure e della corruzione del governo, hanno

stesso senso Marcel Gauchet, *Diritti dell'uomo*, in François Furet e Mona Ozouf, *Dizionario critico della rivoluzione francese* (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988). Milano, Bompiani, 1988, p. 614.

(39) V. A. Mathiez e G. Lefevbre, *La rivoluzione francese* cit., p. 84.

(40) G. Zagrebelsky, *Sul diritto alla ricerca della felicità* cit., p. 3664, attribuisce erroneamente al *Preambolo* della Dichiarazione del 1789 il significato, ben diverso, del *Preambolo* della Dichiarazione del 1793. Zagrebelsky interpreta *le bonheur de tous* come 'il benessere pubblico', mentre la Dichiarazione del 1789 aveva un significato individualistico.

Nel novembre del 1793, furono i Sanculotti ad attribuire a «*le bonheur commun*» (art. 1 Cost. 1793) il significato del 'benessere pubblico' (v. *infra* la nt. 49 in questo stesso §). Ciò è tanto vero che Saint-Just, nel discorso del 13 ventoso dell'anno II (3 marzo 1794) (v. *infra* § Le bonheur commun *al tempo del Terrore*), sottolineò come la felicità comune - di cui alla Costituzione del 1793 - fosse «un'idea nuova in Europa».

Il 'benessere pubblico' non ha quindi nulla a che vedere né con la Dichiarazione liberale del 1789 né tanto meno con la dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti.

> deciso di esporre, in una dichiarazione solenne, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo; e ciò perché questa dichiarazione, tenuta costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, rammenti loro i diritti e i loro doveri [...], perché le rimostranze dei cittadini, fondate su dei principi semplici e incontestabili, supportino l'osservanza della Costituzione, per la felicità (*bonheur*) di tutti».

Il 21-22 settembre 1792 la Convenzione abolisce la monarchia e il 25 settembre proclama la Repubblica francese «una e indivisibile». Agli inizi di dicembre la Convenzione, in dissenso con le tesi di Saint-Just e di Robespierre (41) (42), delibera che sia celebrato il

(41) Robespierre fu eletto come membro dell'Assemblea costituente nel 1789 e nel corso dei lavori acquistò notorietà nell'intervento in critica al potere regio di promulgazione della Costituzione e al potere di veto (5 ottobre 1789), nell'intervento sul diritto di voto, nell'intervento in critica alle guerre di conquista e in favore del valore delle prove nei processi. Nell'Assemblea costituente - cui fecero parte anche il fratello Agostino, Saint-Just, Couthon e Lebas - Robespierre godette di una grande popolarità nella Francia rivoluzionaria, specialmente nel Club dei Giacobini, per la purezza e onestà dei suoi ideali: il suo era un potere di prestigio, di opinione, ma non vi fu mai, intorno a lui, un partito o una forza politica organizzata a sostegno delle sue specifiche posizioni.

Secondo Mario Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*. Milano, Cisalpino, 1968, p. 57 e ss. la concezione politica di Robespierre andrebbe qualificata come quella di un liberale illuminato, democratico e sostenitore della concezione egualitaria della vita sociale e della sovranità del popolo (ivi, p. 35 e ss. e p. 89 e ss., p. 117 e ss.). L'uomo Robespierre fu «sopraffatto a poco a poco dal personaggio pubblico sino ad esserne inghiottito» dal suo radicalismo (J.-C. Martin, *Robespierre* cit., p. 11).

M. Cattaneo, *Libertà e virtù* cit., p. 11 e ss., elenca le varie interpretazioni del pensiero di Robespierre. Che sarebbe stato per Taine e Talmon un despota democratico o profeta della democrazia totalitaria; per Michelet, Quinet e Blanqui un moralista fanatico e socialista populistico-libertario; per Mathiez e Maranini, un precursore del socialismo; infine, per Soboul e per Manfred, addirittura un comunista.

(42) Qui di seguito alcuni brani dell'intervento di Robespierre del 13 frimaio anno I (3 dicembre 1792) in favore della pena di morte di Luigi XVI: «Qui non si tratta affatto di fare un processo. Luigi non è affatto un accusato. Voi non siete affatto dei giudici. Voi non siete altro, e non potete essere altro che uomini di Stato e rappresentanti della nazione. Non dovete emettere alcuna sentenza a favore o contro un uomo, ma soltanto una misura di salute pubblica, esercitare soltanto un atto di provvidenza nazionale». // «Luigi è stato detronizzato dai suoi stessi crimini. Luigi denunciava il popolo di Parigi come un ribelle. Egli ha chiamato, per castigarlo, le armi dei tiranni suoi confratelli. La vittoria ed il popolo hanno invece deciso che egli solo era il ribelle». // «Luigi non può dunque venire giudicato: egli è già condannato, oppure la Repubblica non è ancora assolta» // «Quando una nazione è costretta a ricorrere al diritto di insurrezione vuol dire che nei confronti del tiranno ritorna allo stato di natura. E come potrebbe egli osare di invocare il patto sociale? Egli stesso lo ha distrutto. La nazione può ancora conservarlo, se lo giudica opportuna, per ciò che concerne i rapporti dei concittadini fra di loro. Ma l'effetto della tirannia e dell'insurrezione è quello di rompere completamente quel patto nei riguardi del tiranno: è di costituirli reciprocamente in uno stato di guerra. I tribunali, le procedure giudiziarie, sono fatte solamente per i membri della città». // «I popoli non giudicano come le corti di giustizia; non emanano le sentenze, essi lanciano il fulmine; non condannano i re, bensì li respingono nel nulla. E questa giustizia vale invece bene per quella dei tribunali. Se è per la loro salvezza che (i popoli) si armano contro i loro oppressori, come sarebbe mai possibile adottare un modo di punirli?» (U. Cerroni, *La rivoluzione giacobina* cit., p. 91 e s., p. 94). L'Assemblea non aderì alle richieste di Robespierre e di Saint-Just nel senso che non si dovesse celebrasse un processo. Fu invece

processo a Luigi XVI dinanzi ad essa, essendo il re «il primo dei funzionari» (43).

La Convenzione delibera una nuova Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino e una nuova Costituzione repubblicana. Il preambolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino della Costituzione giacobina del 1793 fu il seguente:

> «Il popolo francese, convinto che l'oblio e lo spregio dei diritti naturali dell'uomo sono le sole cause delle sciagure del mondo, ha deciso di esporre in una solenne dichiarazione questi diritti sacri e inviolabili perché i cittadini possano valutare continuamente gli atti del governo [...] e perché il popolo abbia sempre sotto i suoi occhi le basi della sua libertà e della sua felicità». Il diritto alla felicità quindi è del popolo.

Decisivo è il primo articolo della *Déclaration*, nel quale, per la prima volta, è proclamato che «Lo scopo della società è la felicità comune (*le bonheur commun*)» e che «Il governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti naturali e imprescrittibili».

La *Déclaration* del 1793 - alla cui redazione si impegnò personalmente Robespierre (44) - fu il frutto

celebrato dinanzi alla stessa Convenzione e il re fu assistito da alcuni avvocati. Malgrado l'ostilità delle Tribune, i deputati manifestarono opinioni differenti» (J.-C. Martin, *Robespierre* cit., p. 131).

(43) A. Mathiez e G. Lefebvre, *La rivoluzione francese* cit., p. 316.

(44) Robespierre condivideva «in termini quasi identici» il concetto di virtù elaborato da Montesquieu (così M. Cattaneo, *Libertà e*

di un compromesso tra i Girondini e i Montagnardi, grazie al quale si vollero «tradurre le aspirazioni profonde del popolo francese [...] nettamente democratiche nel senso di far partecipare al potere il massimo dei cittadini» (45).

I montagnardi vollero che, nell'art. 2, l'eguaglianza venisse proclamata prima della libertà, della sicurezza e della proprietà. L'art. 16 garantisce il diritto di proprietà (46); l'art. 17 proclama il diritto al lavoro; l'art. 21 l'assistenza pubblica (*les secours publics*) qualificata come un sacro dovere e l'art. 22 impegna la società a porre l'istruzione alla portata di tutti i cittadini (47). Altrettanto moderni l'art. 13, che proclama la presunzione d'innocenza fin a che l'imputato non fosse ritenuto colpevole; l'art. 14 che vieta le leggi pe-

virtù cit., p. 19). Dal 1789 le idee di Robespierre «avevano subìto un'evoluzione ma erano sempre fondamentalmente liberali; lo Stato nella sua visione, era da sempre una struttura al servizio dei cittadini» (Norman Hampson, *Robespierre: l'incorruttibile?* (*The Life and Opinion of Maximilien Robespierre*, 1974), trad. it. di V. Camporesi. Milano, Bompiani, 1984, p. 172 e s.).

(45) Jacques Godechot, *Introduction*, in *Les Constitutions de la France depuis 1789*. Paris, Flammarion, 1970, p. 73.

(46) Diversa e ben più moderna la proposta di Robespierre di definire la proprietà - «il diritto di ogni cittadino di godere e di disporre di quella parte dei beni che gli è assicurata dalla legge» - che però non riuscì a fare approvare: Albert Soboul, *La Rivoluzione francese* [*Precis de la Revolution française*, 1962]. Roma, Newton Compton, 1974, p. 243 e p. 249.

(47) Vedi ancora J. Godechot, *Introduction* cit., p. 73.

nali retroattive e l'art. 15 che prescrive che le pene debbano essere proporzionali ai delitti (48).

Ratificata il 17 termidoro dell'anno I (4 agosto 1793), la Costituzione però non entrò mai in vigore. Appena un mese dopo, i Sanculotti, il 19 fruttidoro dell'anno I (5 settembre 1793), invasero l'Assemblea e, sotto la loro pressione, il "Terrore" fu posto all'ordine del giorno della Convenzione, «i cui terribili colpi completarono la distruzione della vecchia società» (49), dal luglio 1793 fino all'esecuzione di Robespierre (28 luglio 1794).

La 'legge dei sospetti', predisposta da illustri giuristi quali Cambacérès e Merlin de Douai, fu approvata nel 'giorno della Virtù' anno I (17 settembre 1793) (50), e restò in vigore fino al 1795. Nel successivo novembre, la rivoluzione «cambiò direzione: non mirò più alla libertà; lo scopo della rivoluzione era divenuto "la

(48) In A. Soboul, *La Rivoluzione francese* cit., p. 249, una sintesi degli aspetti progressivi della Costituzione del 1793.

(49) A. Soboul, *Movimento popolare e rivoluzione borghese. I sanculotti parigini dell'anno II*, Lezioni alla Facoltà di lettere dell'Università di Pisa nella primavera del 1958. Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1987, p. 104.

(50) Il giorno della Virtù (17 settembre), il giorno del Genio (18 settembre), del Lavoro (19 settembre), dell'Opinione (20 settembre), delle Ricompense (21 settembre) erano giorni supplementari di fine anno (sanculottidi) del calendario rivoluzionario francese, mentre il giorno della Rivoluzione (22 settembre) era soltanto negli anni bisestili.

felicità (*rectius*, il benessere) (51) del popolo"». La rivo-

(51) Così H. Arendt, *Sulla rivoluzione* cit., p. 62. Il manifesto del sanculottismo del novembre 1793 era appunto il seguente: «*Le but de la Révolution est la bonheur du peuple*». La traduttrice Maria Magrini traduce *le bonheur* col «benessere del popolo», mentre nell'originale in lingua inglese della Arendt la traduzione del *bonheur du peuple* è «*happiness of the people*» (New York, Vicking Press, 1963, p. 61). La traduzione della Magrini è probabilmente la più corretta, date le concrete ragioni per le quali nel novembre del 1793 i sanculotti manifestarono in presenza della crisi economica e del carovita generale, per cui *le bonheur commun* non poteva non coinvolgere il benessere.

L'esattezza della traduzione della Magrini è confermata dalle considerazioni di A. Soboul, *Movimento popolare e rivoluzione borghese* cit., p. 45 e ss., che, dopo aver descritto la grave situazione economica parigina, nel paragrafo intitolato *Dal diritto all'esistenza alla "uguaglianza dei godimenti"*, osserva: «La Dichiarazione dei diritti del giugno 1793 afferma che il fine della società è la comune felicità. Il sanculotto va oltre: la Rivoluzione è fatta dal popolo, e deve anzitutto garantirgli il diritto all'esistenza. I documenti non danno evidentemente alcuna giustificazione teorica di questo diritto, ma viene affermato sotto la pressione degli eventi. Partendo da queste premesse, i sanculotti pervennero con tutta naturalezza alla «uguaglianza di godimenti».

La tesi di C. Vetter e M. Marin, *La nozione di felicità in Robespierre* cit., p. 24 e p. 32, secondo la quale Robespierre e la sanculotteria avevano un «progetto di società liberale non economista» era imperniata sul diritto all'esistenza. La 'felicità comune' era divenuta un «elemento costitutivo e parte integrante della felicità della società nel suo complesso...» (così, ancora, C. Vetter e M. Marin, *La nozione di felicità* cit., p. 29), come tale soggetta a indirizzo o addirittura a controllo da parte dei pubblici poteri.

Ciò nondimeno, è difficile interpretare il pensiero di Robespierre alla luce delle decisioni assunte durante il Terrore, avendo sottolineato, nel discorso del 25 dicembre 1793, *Sui principi del governo rivoluzionario* cit., p. 146 e s., che il governo rivoluzionario «ha biso-

luzione mirò quindi ai bisogni essenziali (52).

Il 5 nevoso anno II (25 dicembre 1793) Robespierre pronuncia il famoso discorso sulle finalità del governo: «La funzione del governo è di dirigere le forze morali e fisiche della nazione per gli scopi istituzionali. // Lo scopo del governo costituzionale è di conservare la Repubblica: quello del governo rivoluzionario è di fondarlo. // La rivoluzione è la guerra della libertà contro i nemici: la costituzione è il regime della libertà vittoriosa e pacifica. // Il governo rivoluzionario necessita di un'attività straordinaria, perché è in guerra. È sottoposto a regole meno uniformi e meno rigorose perché le circostanze nelle quali si trova sono tempestose e mutevoli, e quindi è soprattutto forzato a dispiegare senza soste risorse sempre nuove e rapide a fronte di pericoli nuovi e incombenti. // Il governo costituzionale si occupa principalmente della libertà civile, e il governo rivoluzionario, invece, della libertà pubblica. In un regime costituzionale è sufficiente proteggere gli individui contro l'abuso del pubblico potere; sotto il re-

gno di un'attività straordinaria (...), è sottomesso a regole meno uniformi e meno rigorose, perché le circostanze in cui si viene a trovare sono tempestose e mobili» (v. *supra* la nt. 30 in fine).

(52) Anche secondo N. Hampson, *Robespierre: l'incorruttibile?* cit., 177, Robespierre «era convinto che il governo dovesse soddisfare alcuni bisogni essenziali e questo è già molto più di quanto non pensassero i suoi contemporanei».

gime rivoluzionario il pubblico potere stesso è obbligato a difendersi contro le fazioni che l'attaccano» (53).

Le bonheur commun *al tempo del Terrore*

Il significato effettivo del *bonheur commun* nella *Déclaration* del 1793 non riguarda più l'individuo ma la collettività (54). La felicità si identifica nel 'diritto all'esistenza' e tutt'al più nel benessere (55) che Robespierre aveva già enunciato nel 5 nevoso anno II (25 dicembre 1793) (56). Un 'diritto-pretesa' dei cittadini più bisognosi nei confronti della *République* e dei pub-

(53) Vedi M. Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté* cit., p. 273.

(54) A. Soboul, *Movimento popolare e rivoluzione borghese* cit., p. 45 e ss. Vedi *supra* la nt. 51.

(55) Vedi ancora *supra* la nt. 51.

(56) Ancor prima Robespierre, aveva affermato che «La prima legge sociale è dunque quella che garantisce a tutti i membri della società i mezzi di esistenza; tutte le altre sono subordinate a questa: la proprietà non è stata istituita o garantita che per cementarla; è per vivere che si hanno delle proprietà. Non è vero che la proprietà possa contrastare con la sussistenza umana». Così M. Robespierre, nel discorso alla Convenzione del 12 frimaio anno I (2 dicembre 1792), in M. Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté* cit., 189; citato anche Bernard Manin, *Rousseau*, in F. Furet e M. Ozouf, *Dizionario critico* cit., p. 789.

Robespierre non era però riuscito a iscrivere nella Dichiarazione del 1793 il dovere dei pubblici poteri a «provvedere alla sussistenza di tutti i suoi membri sia procurando loro un lavoro, sia assicurando i mezzi di sussistenza a coloro i quali non sono in grado di lavorare». La Dichiarazione, all'art. 21, si limitò a proclamare «i soccorsi pubblici» come «un debito sacro».

blici poteri per l'ottenimento di prestazioni positive per la loro sopravvivenza.

La felicità, sentimento essenzialmente personale, non ha più la stessa importanza. Nel discorso *Sui principi di morale politica* tenuto alla Convenzione nazionale del 18 piovoso dell'anno II (5 febbraio 1794)(57), Robespierre si preoccupa soprattutto di esaltare «la virtù come l'anima della democrazia» e di condannare «le passioni verso l'abiezione dell'io individuale»(58). Sarà Saint-Just, nel discorso del 23 ventoso dell'anno II (13 marzo 1794), che, ricollegandosi al discorso di Robespierre del dicembre del 1792, sottolineerà che la felicità consiste nel «godimento del necessario».

L'obiettivo primario del citato discorso di Robespierre del 18 piovoso dell'anno II (5 febbraio 1794) è di salvare alcuni «principi e valori morali nel pieno di un movimento sociale della portata della Rivoluzione francese» e di cercare «di attribuire alla Rivoluzione un

(57) M. Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre* cit., p. 130.

(58) M. Robespierre, *Sui principi di morale politica che devono guidare la Convenzione nazionale nell'amministrazione interna della Repubblica,* discorso del 17 piovoso dell'anno II (5 febbraio 1794), in U. Cerroni, *La rivoluzione giacobina* cit., p. 162 e s., che così prosegue: «La virtù repubblicana può essere considerata sia in rapporto al popolo sia in rapporto al governo. Essa è necessaria in entrambi i casi. Poiché infatti quando il governo ne è privo, resta una valvola di sicurezza in quella del popolo; ma quando il popolo stesso è corrotto, allora la libertà è ormai perduta. // Fortunatamente la virtù è un dato naturale nel popolo, a dispetto di tutti i pregiudizi degli aristocratici».

rinnovamento del costume e non meramente un passaggio di potere da una classe ad un'altra» (59).

«Noi vogliamo sostituire nel nostro Paese la morale all'egoismo, la probità all'onore, le norme alle consuetudini, i doveri alle convenienze, l'impero della ragione alla tirannia della moda, il disprezzo del vizio al disprezzo della sventura, la fierezza all'insolenza, la grandezza d'animo alla vanità, l'amore della gloria all'amore del denaro, le brave persone alla buona compagnia, il merito all'intrigo, la verità allo scandalo, il fascino della felicità alle noie della voluttà, la grandezza dell'uomo alla piccolezza dei grandi, un popolo magnanimo, potente e felice a un popolo amabile, frivolo e miserabile, cioè tutte le virtù e tutti i miracoli della repubblica a tutti i vizi e a tutto il ridicolo della monarchia» (60).

(59) M. Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre* cit., p. 130.

(60) «Coniugando terrore e virtù, sottomettendo quello a questa, Robespierre ricordava una volta di più ai sanculotti come la giustizia fosse la priorità assoluta della sua politica» (J.-C. Martin, *Robespierre* cit., p. 181). Robespierre era stato fortemente influenzato dal pensiero di Montesquieu, a proposito della nota distinzione dell'onore dalla virtù. («In una repubblica occorre la virtù, e nella monarchia l'onore, così nel governo dispotico ci vuole la paura: la virtù non vi è necessaria e l'onore sarebbe pericoloso»: C. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. di S. Cotta, vol. I. Torino, Utet, 1952, p. 88 e ss., Libro III, capo V e ss. in particolare il capo IX). M. Robespierre, *Sui principi di morale politica* cit., p. 160 e ss. Sul

E infine: «Se la forza del governo popolare in tempo di pace è la virtù, la forza del governo in tempo di rivoluzione è ad un tempo la virtù ed il terrore. Il terrore senza la virtù è cosa funesta; la virtù senza il terrore è impotente. Il terrore non è altro che la giustizia pronta, severa, inflessibile. Esso è dunque una emanazione della virtù» (61).

punto, ampiamente, vedi A. Thiers, *Storia della Rivoluzione francese* cit., 99 s. e A. Soboul, *La Rivoluzione francese* cit., p. 312 e ss.

L'onore, a quei tempi, aveva però un significato nettamente diverso dall'attuale in quanto si immedesimava nella dignità personale: «Gli Stati monarchici sono [...] governati dall'"onore" ossia dal potere dell'opinione altrui sull'autostima degli individui, nonché dalla rispettosa obbedienza a leggi che consentono e garantiscono diseguaglianze ereditarie di rango e di fortuna, ma che garantiscono anche una gara sempre aperta – il cui arbitro è il sovrano – per stabilire chi abbia maggiori meriti per concorrere alla ridistribuzione delle insegne di prestigio e di grado» (Remo Bodei, *La geometria delle passioni*, 5. ed. Milano, Feltrinelli, 2017, p. 380 e ss.).

Quanto alla virtù, Robespierre e i giacobini avevano una «forte venatura antimoderna» nelle problematiche economiche (C. Vetter e M. Marin, *La nozione di felicità in Robespierre* cit., 32), la cui felicità si sarebbe dovuta realizzare grazie alla 'virtù civile', caratterizzata dall'amore coniugale e familiare, dalla moralità, dalla probità, dall'istruzione, dall'amicizia, dalla grandezza d'animo e così via [M. Robespierre, *Sui rapporti delle idee religiose e morali con i principi repubblicani e sulle feste nazionali*. Discorso pronunciato alla Convenzione il 18 floreale anno II (7 maggio 1794)].

(61) M. Robespierre, *Sui principi di morale politica* cit., 167. La frase sintetizzata da Robespierre («la virtù deve dominare mediante il terrore») risulta riportata dall'imputato Delacroix agli altri prigionieri nella *Conciergerie*, tra cui Danton e Desmoulins. La frase di Robespierre, nelle parole di Danton, non è altro che «una formula che pialla

In questo contesto storico e politico il Governo rivoluzionario, quanto alla felicità comune, poteva garantire tutt'al più il diritto all'esistenza, come preteso dai Sanculotti (62). «Per Robespierre era ovvio che l'unica forza, che poteva e doveva unificare le diverse classi della società per farne una sola nazione, era la compassione di quelli che non soffrivano per quelli che erano *malheureux*, delle classi alte per il basso popolo» (63). Le precondizioni della felicità andavano quindi, per Robespierre, ben oltre i beni materiali e il diritto all'esistenza, bensí riguardavano la 'virtù civile' dei cittadini (64) comprensiva dell'amor coniugale

le assi della ghigliottina» (G. Büchner, *Morte di Danton* (Atto I, Scena V). Torino, Einaudi, 2016, p. 24).

Secondo N. Hampson, *Robespierre: l'incorruttibile?* cit., p. 257, le imputazioni di Danton furono inventate e non gli fu consentito di far convocare testimoni in loro favore. Robespierre, di persona, le avrebbe addirittura formulate per proprio conto (N. Hampson, *Danton,* trad. di M. Magrini. Milano, Bompiani, 1983, p. 167). E il processo, che fu una farsa (*Ivi*, p. 168 e ss.), è stato efficacemente descritto da A. Wajda nel film *Danton* (1977).

(62) Vedi anche, sul punto, B. Manin, *Rousseau*, in F. Furet e M. Ozouf, *Dizionario critico* cit., p. 789, secondo il quale il diritto all'esistenza, popolare tra i sanculotti, non viene prospettato in nessuna opera di Rosseau ma «senza dubbio, è implicita in tutta la sua opera».

(63) Così Robespierre cit. da H. Arendt, *Sulla rivoluzione* cit., p. 84.

(64) Sul punto ancora v. M. Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre* cit., p. 227.

e familiare (65), dell'amicizia della brava gente, della moralità, della probità, dell'istruzione generale (66), della grandezza d'animo, dell'amore della gloria e del disprezzo del vizio (67).

Di lì a poco, il 13 ventoso dell'anno II (3 marzo 1794) Saint-Just si rivolge alla Convenzione per proporre l'approvazione di un decreto esecutivo del decreto del 26 febbraio (8 ventoso) contro i nemici della rivoluzione e si augura «che l'Europa sappia che voi non volete più né sventurati né oppressori sul territorio francese e che questo nostro esempio fruttifichi; che proponga l'amore delle virtù e la felicità! La felicità (comune n.d.r.) è un'idea nuova in Europa!». Un tema che Saint-Just riprenderà, pochi giorni dopo, davanti alla Convenzione il 23 ventoso dell'anno II (13 marzo

(65) «Donne francesi, amate la libertà acquistata al prezzo del loro sangue! Servitevi della vostra influenza per estendere quella delle virtù repubblicane! Donne francesi! Voi siete degne dell'amore e del rispetto di tutta la terra! Cosa avete mai da invidiare alle donne di Sparta? Come quelle, anche voi avete dato la luce ad eroi; come quelle, voi li avete consacrati, con un sublime olocausto, alla patria!»: M. Robespierre, *Sui rapporti delle idee religiose e morali con i principi repubblicani e sulle feste nazionali*. Discorso pronunciato alla Convenzione il 18 floreale anno II (7 maggio 1794).

(66) N. Hampson, *Robespierre: l'incorruttibile?* cit., p. 178 e ss. Robespierre aveva tra l'altro redatto l'art. 22 della Costituzione del 1793 sul dovere dell'istruzione sociale e il discorso del 21 nevoso anno I (10 gennaio 1793) le *Observations générales sur le project d'instruction publique, proposé à la Convention nationale*.

(67) Discorso del 18 piovoso dell'anno II (3 febbraio 1794), in U. Cerroni, *La rivoluzione giacobina* cit., p. 160.

1794) (68): «Non è la felicità di Persepoli ciò che noi vi abbiamo offerto, quella dei corruttori dell'umanità: noi vi abbiamo offerto la felicità di Sparta e quella di Atene nei suoi bei giorni; noi vi abbiamo offerto la felicità della virtù, quella dell'agiatezza e della giusta misura; noi vi abbiamo offerto la felicità che nasce dal godimento del necessario senza le cose superflue; noi vi abbiamo offerto come felicità l'astio per la tirannia, la voluttà d'una capanna e d'un campo fertile da coltivare con le vostre mani. // Noi vi abbiamo offerto la felicità di essere liberi e tranquilli, e di godere la pace dei frutti e dei costumi della Rivoluzione: di ritornare alla natura, alla morale e di fondare la Repubblica. È il popolo che fa la Repubblica grazie alla semplicità dei suoi costumi. Non ci sono ciarlatani - che devono, innanzi tutto, esser spazzati via dalla nostra società - se volete che si sia felici. // La felicità che vi abbiamo offerto non è quella dei popoli corrotti; si sbagliano quelli che aspettano dalla Repubblica i privilegi, per essere a loro volta *méchant* come i nobili e i ricchi dei tempi della monarchia. Un aratro, un campo, una capanna al riparo del fisco, una famiglia a riparo dell'impudicizia d'un brigante: questa è la felicità!».

(68) Louis Antoine Saint-Just, *Rapport au nom de Comité de salut public sur les factions de l'etranger, présenté à la Convention nationale dans la séance du 23 ventôse an II.*

Mentre per i Sanculotti la felicità era il sinonimo del benessere e quindi del diritto all'esistenza, per Saint-Just l'«idea nuova di felicità» aveva un contenuto più teorico che concreto, perché dava per scontato il «ritorno alla natura» (cosí nel discorso del 23 ventoso) e quindi un'esistenza frugale.

Il tramonto della felicità 'comune'

La felicità, ispirata alla morale rivoluzionaria e alla nuova religiosità civile(69) (70), è ormai, per Ro-

(69) Il decreto del 18 floreale dell'anno II (7 maggio 1794) istitutivo delle feste rivoluzionarie, all'art. VII, prevedeva infatti che la Repubblica francese avrebbe celebrato: «il Genere umano, il Popolo francese, i Benefattori dell'umanità, l'Essere Supremo e la Natura, i Martiri della libertà, la Libertà e l'Eguaglianza, la Repubblica, la Libertà del mondo, l'Amore della patria, l'Odio per i tiranni e i traditori, la Verità, la Giustizia, il Pudore, la Gloria e l'Immortalità, l'Amicizia, la Frugalità, il Coraggio, la Buona Fede, l'Eroismo, il Disinteresse, lo Stoicismo, l'Amore, la Fede coniugale, l'Amore paterno, la Tenerezza materna, la Pietà filiale, l'infanzia, la Gioventù, l'Età virile, la Vecchiaia, l'infelicità, l'Agricoltura, l'industria, i Nostri Antenati, la Posterità, la Felicità e così via».

La data dell'Essere Supremo venne fissata per il 19 pratile dell'anno II (8 maggio 1794) coincidente con la Pentecoste e il corteo fu magnificamente organizzato da Jacques-Louis David.

Il calendario rivoluzionario restò in vigore sino al 31 dicembre 1805 e fu riadattato per soli 18 giorni nel 1871 dalla Comune di Parigi. Non risulta che le feste rivoluzionarie, volute da Robespierre, abbiano avuto lo stesso destino del calendario rivoluzionario.

(70) Robespierre non voleva privare il popolo di riferimenti religiosi e morali per accostare agli ideali rousseauviani d'una società virtuosa, democratica ed egualitaria. «Sferrò un attacco contro gli estremisti. Criticò Hébert, pur senza nominarlo, denunciò la scristia-

bespierre, un 'valore repubblicano' «contrario al piacere individuale, a qualsiasi manifestazione dell'epicureismo vecchio e nuovo e che si può esprimere solo in modo collettivo» (71). Il rinnovamento del costume

nizzazione come parte di un complotto straniero controrivoluzionario e fece espellere dal club Proli e il suo quartetto» (N. Hampson, *Danton* cit., p. 149). Robespierre redasse l'art. XVII della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, in forza del quale «le opinioni religiose non [possono] mai turbare l'ordine pubblico» (J.-C. Martin, *Robespierre* cit., p. 61).

A fronte della scristianizzazione scatenata con violenza in tutta la Francia dal Brumaio al Germinale dell'anno II (le Chiese furono trasformate in Templi della Verità o della Ragione, migliaia di preti abbandonarono la tunica e spesso si sposarono, gli argenti e gli arredi sacri vennero venduti e così via) Robespierre avvertì «... il bisogno di conservare e di trapiantare su un altro terreno il senso del sacro, di *replacér le sacré au couer de la cité*. E assieme a esso, quello più contingente – ma non meno significativo – di placare l'angoscia per l'apparente assurdità di molti eventi e per l'ubiquità della morte in tempi così tormentati [...]. Solo Robespierre rifiuta con decisione di attaccare la dottrina e il culto cattolico ed è perciò accusato da alcuni avversari di *caresser les préjugés du peuple*. Prontamente ribatte di "non aver voluto annientare il regno della superstizione per stabilire il regno dell'ateismo, per far trionfare cioè al suo posto l'egoismo e l'immoralità» (R. Bodei, *Geometria delle passioni* cit., p. 486 e p. 489).

Nell'ultimo discorso dell'8 termidoro anno II (26 luglio 1794 – *infra* nel testo) Robespierre, a proposito della religione, sottolinea: «Cittadini, cancellate dalle tombe quelle massime ("La morte è un sonno eterno"), incisa da mani sacrileghe, che getta un funebre velo sulla natura, che demoralizza l'innocenza oppressa, che insulta la morte: inciderei piuttosto: "la morte è l'inizio dell'immortalità"» (U. Cerroni, *La rivoluzione giacobina* cit., p. 216).

(71) Così A. Trampus, *Il diritto alla felicità I. Storia di un idea*. Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 206. Si veda inoltre C. Vetter e M. Marin, *La nozione di felicità in Robespierre* cit., p. 32: «La dimensione

avrebbe perciò necessitato di un ‘severo codice morale’ senza il quale la borghesia arricchita - che si era sostituita all’aristocrazia di nascita in conseguenza del rivolgimento sociale in atto - stava condizionando l’amministrazione pubblica e l’economia. La controrivoluzione stava per esplodere (72).

Nell’ultimo discorso dell’8 termidoro anno II (26 luglio 1794) Robespierre denuncia le trame dei controrivoluzionari riversando su di essi gli eccessi del Terrore.

«Non vi propongo certo di intralciare con nuove formalità la giustizia del popolo, la legge penale deve necessariamente aver qualcosa di vago, poiché - essendo la dissimulazione e l’ipocrisia i caratteri attuali dei cospiratori - occorre che la giustizia possa afferrarli sotto qualsiasi forma. Se fosse lasciata impunita anche una sola maniera di cospirare, sarebbe illusoria e compromessa la salvezza della patria» (73). [...] «Guidiamo dunque l’azione rivoluzionaria con massime di saggezza, costantemente mantenute; e puniamo severamente quelli che abusano dei principi della rivoluzione

economica della felicità del cittadino espressa a volte da Robespierre ha il suo limite verso il basso nel diritto all’esistenza e nella soddisfazione dei bisogni vitali primari, i confini verso l’alto si stemperano in un ideale di vita sobria e frugale [...]. La felicità del cittadino in Robespierre non passa - come nei fisiocratici, nella nascente economia politica [...] - attraverso l’espansione del mercato».

(72) Così ancora M. Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre* cit., p. 130.

(73) U. Cerroni, *La rivoluzione giacobina* cit., p. 218.

per vessare i cittadini; convinciamoci davvero che tutti quelli che sono incaricati della vigilanza nazionale, al di là di ogni spirito di parte, vogliano il trionfo del patriottismo e la punizione dei colpevoli» (74). [...] «La controrivoluzione è nell'amministrazione delle finanze. Essa poggia per intero in un sistema di innovazioni controrivoluzionarie, mascherate all'esterno da patriottismo. Essa ha per scopo di fomentare l'aggiotaggio, di sconvolgere il credito pubblico disonorando la lealtà francese, di favorire i creditori ricchi, di rovinare e di ridurre alla disperazione quelli poveri, di moltiplicare i malcontenti, di spogliare il popolo dei beni nazionali, e di condurci insensibilmente alla rovina della fortuna pubblica» (75). [...] «La controrivoluzione è in tutti i settori dell'economia pubblica. I cospiratori ci hanno trascinato, nostro malgrado, a misure drastiche, rese necessarie solo dai loro crimini, ed hanno ridotto la Repubblica alla più tremenda carestia, che l'avrebbe affamata senza il concorso degli avvenimenti più inattesi...» (76).

Rifiutandosi di nominare i deputati che accusava, Robespierre si rovinò perché «tutti quelli che avevano qualche cosa da rimproverarsi, si sentirono minacciati» (77).

(74) *Ivi*, p. 219.
(75) *Ivi*, p. 220.
(76) *Ivi*, p. 221.
(77) A. Soboul, *La Rivoluzione francese* cit., p. 323.

Nella notte successiva, si creò una coalizione dettata dalle circostanze, tra i deputati che meditavano la rovina di Robespierre e i deputati della Palude, ai quali era stata promessa la fine del Terrore. Il solo cemento di quella coalizione era la paura (78).

La seduta del 9 si svolse rapidamente. La tattica dei congiurati impedì sia a Saint-Just sia a Robespierre di prendere la parola. Il deputato Louchet propose il decreto d'accusa contro Robespierre che fu votato all'unanimità e Robespierre gridò «La Repubblica è finita. I briganti trionfano» (79).

L'estremo tentativo di Robespierre di coinvolgere la Comune di Parigi non ebbe seguito (80). Un buon numero di armati, alle 2 del mattino del 10 termidoro (28 luglio 1794), circondò l'Hotel de la Ville, dove si era rifugiato Robespierre. Un agente di pubblica sicurezza lesse il decreto della Convenzione che poneva la Comune fuori legge. La messa fuori legge dispensava dal processo. Sarebbe stato sufficiente constatare l'identità degli imputati davanti al Tribunale.

La sera dello stesso giorno, Robespierre, il fratello Augustin, Saint-Just, Couthon e diciannove loro partigiani furono ghigliottinati senza previo processo appunto «essendo fuori legge» (81).

(78) *Ibidem*.
(79) *Ibidem*.
(80) A. Thiers, *Storia della Rivoluzione francese* cit., p. 285.
(81) A. Thiers, *Storia della Rivoluzione francese* cit., p. 288.

«Il Termidoro segnò soltanto la morte dell'"uomo" Robespierre. Il suo personaggio, invece, rimase ben vivo per almeno sei mesi e assunse le fattezze definitive, quelle del "mostro" con il quale la memoria collettiva è stata da allora chiamata a confrontarsi. Il complotto termidoriano non nascose infatti Robespierre, ma al contrario lo esibì, trasformandolo nell'icona del male assoluto e permettendogli di divenire quello che non era ancora l'"incarnazione" della Rivoluzione, per riprendere un'espressione di François Furet, che ne cambiò il significato» (82).

La disinformazione controrivoluzionaria fece sparire dalla memoria ufficiale le battaglie parlamentari di Robespierre in favore dei diritti dell'uomo sia in Assemblea costituente sia nella Convenzione: gli interventi parlamentari contro lo schiavismo (83), contro

(82) J.-C. Martin, *Robespierre* cit., p. 218 ss., riporta pagine e pagine di fatti relativi a Robespierre privi della benché minima veridicità. Ad esempio, che Robespierre avrebbe voluto diventare re a seguito del matrimonio con Maria Teresa, la figlia di Luigi XVI; che induceva gli aspiranti giacobini a bere sangue umano; che era affetto da impotenza sessuale ma, ciò nondimeno, aveva un'amante ad Arras e molte avventure a Parigi; che a Nantes, un certo Carrier, d'accordo con Robespierre, aveva fatto annegare, ghigliottinare, fucilare e lasciar morire nelle prigioni migliaia di persone; che aveva fatto costruire una ghigliottina a sette lame per mettere a morte migliaia di proscritti alla volta; infine – ma c'è dell'altro – nel castello di Meudun vi era una conceria di pelle umana autorizzata da Robespierre.

(83) Seduta dell'Assemblea costituente del 13 maggio 1791, in M. Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté* cit., p. 96 ss.

la discriminazione degli ebrei(84), contro la pena di morte(85), in favore dell'abolizione dei tribunali militari(86), contro la violazione dei diritti dei cittadini da parte del Governo(87), in favore dell'eguaglianza dei cittadini nell'esercizio del diritto di petizione(88), in favore della prima legge sociale per garantire a tutti i cittadini i mezzi di sussistenza(89), in favore dell'inviolabilità del diritto di difesa(90), in favore dell'educazione nazionale obbligatoria(91), in favore dei principi costitutivi della giuria popolare e del diritto di tutti

(84) Seduta dell'Assemblea costituente del 23 dicembre 1789, in M. Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté* cit., p. 31.

(85) Sedute dell'Assemblea costituente del 30 maggio 1791 e della Convenzione del 2 piovoso anno I (21 gennaio 1793), in M. Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté* cit., p. 206 e ss.

(86) Seduta dell'Assemblea costituente del 14 dicembre 1790, riportato da Anna Maria Battista, *Robespierre. I principi della democrazia,* 2. ed. Pescara, CLUA, 1983, p. 69.

(87) Seduta della Convenzione del 21 floreale anno I (10 maggio 1793), in M. Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté* cit., p. 239 e ss., p. 256 e s.

(88) Seduta dell'Assemblea costituente del 9 maggio 1791, riportato da A.M. Battista, *Robespierre. I principi della democrazia* cit., p. 25 e ss.

(89) Seduta della Convenzione del 13 frimaio anno II (2 dicembre 1792), in M. Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté* cit., p. 179 e ss.

(90) Seduta dell'Assemblea costituente del 28 aprile 1790, riportato da A. M. Battista, *Robespierre. I principi della democrazia* cit., p. 103.

(91) Progetto di decreto presentato all'Assemblea il 29 luglio 1793.

i cittadini di farne parte (92) e, soprattutto, il progetto della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino per la Costituzione del 1793 di ben 38 articoli relativi ai diritti civili, sociali e politici (93).

Caduti nell'oblio i successi parlamentari di Robespierre in favore dei diritti dell'uomo e del cittadino e dei principi della democrazia, anche la 'felicità comune' cadde nell'oblio.

Per assistere alla nascita dei diritti della seconda generazione, e quindi della felicità comune, si sarebbe dovuto aspettare mezzo secolo perché se ne discutesse nel 1848. E perché venissero definitivamente riconosciuti i diritti sociali si sarebbe dovuto attendere per altri cent'anni (94).

(92) *Principes de l'Organisation des, et refutation de system proposè par M. Dupor, au nom des Comités de Judicature et de Constitution,* in A. M. Battista, *Robespierre. I principi della democrazia* cit., p. 104 e ss.

(93) Progetto della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 5 floreale (24 aprile 1793): M. Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté* cit., p. 228 e ss.

(94) Alla luce degli avvenimenti del 1848, Gianni Ferrara, *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*. Milano, Feltrinelli, 2006, p. 142 osserva quanto segue: «Per i diritti sociali, come quelli al lavoro e alla riduzione della giornata lavorativa, non era giunto il tempo del riconoscimento e per essi non ci fu spazio nella Costituzione che sarebbe stata approvata: avrebbero dovuto attendere cento anni ancora di sfruttamento, di repressioni, di eccidi e di lotte per esser riconosciuti costituzionalmente».

Beatrice Alfonzetti

Nel mio intervento, parlando di pubblica felicità nel Settecento, facevo riferimento a una tradizione che si è andata modificando, dopo il trauma della Rivoluzione francese. Non a caso l'affermazione di Kant, «non si può mettere il diritto alla felicità in una Costituzione», segue le vicende della Rivoluzione francese che ha inciso profondamente, come la rivoluzione in Russia, nell'immaginario, ma soprattutto nell'elaborazione del pensiero filosofico e politico soprattutto di area tedesca.

Dicevo poi che anche nella persona più disagiata possiamo riscontrare spesso un desiderio di giustizia, anche se non sempre la persona disagiata – che a volte non ha gli strumenti necessari, e dovrebbe averli, – si rende conto fino in fondo dell'ingiustizia in cui vive. Le problematiche sono complesse e parlare della felicità nel nostro incontro ci ha fatto vedere come questo discorso chiami in causa riflessioni su differenti aspetti non solo culturali, ma che riguardano la condizione dell'individuo, del singolo. La felicità privata e personale è sicuramente un discorso che trova più ascolto presso i giovani rispetto a una dimensione che ingloba la società e la politica.

Per me il Settecento è una palestra per riflettere sul piano civile e politico in senso nobile. È una di-

mensione che sento di non poter abbandonare e che credo aiuti nella visione e percezione della realtà in cui viviamo. Non è un caso che oggi – come per altro è emerso da tutti gli interventi, pur non credendo più nel concetto di pubblica felicità, – riteniamo che ci sia sempre una dialettica tra la ricerca della felicità individuale, all'interno di una dimensione privata, e l'attenzione verso l'altro. E questo comporta una ricerca continua di un nuovo umanesimo, per una nuova collettività.

In qualche modo il poter trovare attimi, forme, momenti di felicità anche nello sguardo verso l'altro ha una tradizione; dai post-socratici a oggi c'è una linea di pensiero, di cui si è eredi, che pensa che in fondo la felicità possa essere non solo una dimensione dell'individuo, della propria vita personale pur se colma di affetti, ma anche una dimensione collettiva, che porta con sé lo sguardo verso l'altro.

Mi sembra che l'elemento in comune di quasi tutti gli interventi si possa individuare nello sguardo (o nell'amore) verso l'altro. Siamo sicuramente d'accordo nel ritenere che l'amore e la felicità non possano dipendere da una Costituzione, e che ci sia una differenza tra la rivendicazione politica e quello che era il diritto alla felicità come un fatto costituzionale. Però mi sembra che, anche nel richiamo che è stato fatto dal professor Pace, ci fosse proprio questa dimensione dell'amore, nella quale – penso – si può inglobare an-

che una dimensione civile: io continuo a chiamarla politica, in senso ampio. La nostra, in fondo, è sempre e solo una tensione, una ricerca.

Vincenzo Paglia

Credo che al termine di questa mattinata si comprenda ancor meglio il perché dell'opportunità di un incontro come questo.

Fortunati noi che abbiamo partecipato, ci dispiace per gli altri che non solo sono meno felici, ma anche meno fortunati, perché hanno perso un'occasione. Credo si sia trattato di un'esperienza particolarmente importante al punto che anch'io sento di dover portare a casa numerosi spunti da parte di tutti gli intervenuti, cogliendo anche quanto il professor Bodei diceva, cioè che uno dei compiti che dobbiamo proporci è togliere gli ostacoli a questo cammino perché in effetti la felicità non è un possesso – lo hanno detto tutti – ma un processo. E qui vedo forse il pericolo più insidioso, non so se consapevole o meno, che è quello della paura. Io credo che oggi abbiamo anche paura di essere felici.

Se la felicità è esigente, se l'amore è esigente, abbiamo paura; preferiamo a volte l'aura mediatica. In questo senso parlo di paura di questo mondo globalizzato perché anche qui la felicità – ne ha parlato Aristotele – c'è. Oggi il nostro mondo non è più quello dei divoratori o di altri, è un mondo globalizzato. Il professor Bodei accennava alla ossessione, alla ricerca di sicurezza. La famosa nuova ondata religiosa è im-

pressionante. Se qualcuno di voi facesse un viaggio per esempio a Maputo, la capitale del Mozambico, si accorgerebbe che c'è un processo in corso: la crescita impressionante di sette religiose che propongono la teologia del benessere, il miracolo. In un secolo queste sette sono passate da zero aderenti a mezzo miliardo.

La paura ci blocca e ci impedisce, anche nel nostro mondo; poi c'è la perversione di dare alla paura un solo nome, mentre la paura ne ha tanti, e di cercare un capro espiatorio, per esempio l'immigrazione o i clandestini. È un delitto applicare a un piccolo settore una paura globale, che è paura del futuro e di un mondo sempre più grande, troppo grande per noi. Bauman direbbe che è una paura senza confini, nel senso che non sappiamo nominarla e che darle un solo nome rischia di essere diabolico.

Ecco perché credo che, nel contesto di queste nostre riflessioni, poter guardare dentro la paura in un mondo globalizzato ci aiuta a capire di più come iscriverci in questo cammino verso la felicità. Che è una passione che credo ci coinvolga tutti. Grazie.

Seconda sessione

La ricerca della felicità tra dimensione fisica e interiore

Roma, 15 febbraio

Sala degli Atti parlamentari

Partecipanti

Gilberto Corbellini

Rino Fisichella

Gladio Gemma

Armando Massarenti

Maurizio Pallante

Gilberto Corbellini (*)

Ringrazio il senatore Zavoli per l'invito a questa conferenza. Nella sua introduzione di stamane ho trovato alcuni spunti che sono in consonanza con quello che proverò a sostenere, spunti che riguardano le nostre attuali conoscenze sulla natura di quella condizione, in parte anche mentale, che è il sentimento della felicità e che oggi – grazie a una gran parte di ricerca empirica – possiamo definire e spiegare un po' più precisamente. Io racconterò cose che sono nella letteratura empirica, perché da un po' di tempo non riesco più a leggere le chiacchiere a vuoto dei filosofi contemporanei che quando va bene fanno l'esegesi di idee intuitive sulla felicità di filosofi che vivevano quattro, cinque, venti secoli fa, quando le condizioni di vita erano radicalmente diverse e non era nemmeno immaginabile come sarebbe cambiato il mondo. Nulla ormai di più inutile e fuorviante della filosofia per discutere e capire un tema come la felicità.

L'idea di felicità per me si associa, sul piano della sfuggevolezza semantica, a quella di salute. Nella Costituzione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità

(*) Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Patrimonio Culturale, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Università "La Sapienza" di Roma.

Testo trascritto rivisto dall'autore.

(OMS) del 1948 la salute viene definita non come «mera assenza di malattia», ma benessere completo dal punto di vista fisico, psichico e sociale. Anche la felicità non è definita come la mancanza di qualche cosa, ma deve avere una sua connotazione positiva. Solo che – come per la salute - connotare positivamente la felicità è molto difficile e si rischia, come per la salute, di estendere a dismisura i confini. E infatti felicità e salute hanno anche un'altra cosa in comune, come si dice nel mondo dei medici, che è quello che io frequento: sono condizioni che non promettono nulla di buono. Se si è felici e in salute, nel caso le cose cambino, possono solo cambiare in peggio.

C'è anche l'aspetto della soggettività o della relatività che accomuna salute e felicità. Cioè si è felici o si è in salute solo comparativamente e mai in assoluto. Amartya Sen ha condotto studi fondamentali, dimostrando per esempio che in India, nelle regioni più povere e malate, la percezione soggettiva della salute è migliore rispetto a quella che si ha nelle regioni che stanno meglio. Le persone possono dire di essere felici anche se gli elementi oggettivi associati alla felicità porterebbero a dire che non lo dovrebbero essere. A quanto pare questo però vale a condizione che non vedano intorno a loro qualcuno che sta meglio.

E però non è solo così, perché la questione della felicità ha un profilo molto complesso, da come è emerso dalla ricerca psicologica e scientifica. Lascia-

temi fare un'affermazione molto chiara che di solito non viene facilmente accettata quando la faccio in contesti pubblici. Tutti i numeri che dicono che nel mondo non ci siano mai state più ricchezza e benessere, più libertà, più democrazia, più stato di diritto, più salute, più aspettativa di vita e meno malattie, e anche più felicità, secondo i criteri che usa lo *Human Development* delle Nazioni Unite: non c'è mai stata più istruzione, meno diseguaglianza e meno criminalità, intesa come violenza e corruzione. Nessuno vuole dire che stiamo vivendo nel migliore dei mondi possibili. Tutto si può migliorare. Ma se qualcuno vuole affermate che in passato si stava bene, o si stava meglio, lo dovrebbe dimostrare con altrettanti numeri, e poi se ne può parlare. Esiste dal 2012 il *World Happiness Report*, prodotto molto interessante che merita di essere studiato perché cerca di classificare i Paesi del mondo sulla base di tutta una serie di fattori ed elementi che concorrono alla felicità di quei Paesi: il prodotto interno lordo, il welfare state, il supporto sociale, l'aspettativa di vita, la libertà di fare scelte, la generosità, la percezione della corruzione e anche l'efficienza dello Stato di diritto, nonché la distopia, cioè la percezione di sé in rapporto a un Paese ipotetico nel quale si sta peggio, il peggio possibile. Come sappiamo – perché questi dati sono riportati da tutti i quotidiani quando escono – al primo posto troviamo la Danimarca, al secondo la Svizzera, poi l'Islanda, la Norvegia, la Fin-

landia, il Canada, i Paesi Bassi, la Nuova Zelanda ecc. L'Italia si trova al cinquantesimo posto. Quindi la felicità oggi è una componente – studiata, misurata e valutata – della percezione dello star bene all'interno di una società. Gli economisti, ne ha parlato questa mattina il professor Zamagni, insieme agli psicologi, ne fanno grande uso di questi numeri e poi li mettono a disposizione dei politici che dovrebbero capirli, ma che di solito non li capiscono.

Proviamo allora a vedere perché, nonostante si stia meglio e le condizioni sono molto migliori, non siamo tutti felici. O non siamo più felici. Perché nel corso di decenni la percezione della felicità non è aumentata, nonostante siano migliorate le condizioni economiche e sociali? La risposta viene dalla scoperta pubblicata l'anno scorso su "Nature Genetics", e cioè che per essere felici bisogna anche avere i geni giusti. L'articolo è basato su dati raccolti su un numero di individui cospicui e quello che viene fuori è che ci sono alcuni geni, finora ne sono stati trovati tre, le cui varianti sono correlate significativamente con la felicità, cioè se non si hanno quei geni si è per esempio a enorme rischio di depressione. Questa scoperta probabilmente, come dicono i ricercatori, non sarà tanto importante per aumentare la felicità, ma perché forse riusciremo ad avere degli strumenti per affrontare una straordinaria e devastante sfida medica che è la depressione.

Esistono anche dati interessanti sulla qualità della psicologia adolescenziale. Oggi, i ragazzi che passano sempre più tempo con *smartphone* e su Internet, risulta che abbiano un'enorme quantità di privilegi sotto diversi punti di vista: sono sensibilmente meno a rischio per tutta una serie di aspetti e comportamenti che in passato erano dei gravi problemi sociali, quali aggressività, violenza, droga, sesso non protetto e quindi malattie sessuali. Però sono meno felici di quanto lo fossero le generazioni precedenti. Quindi la felicità è una cosa abbastanza articolata. Questa mattina il professor Zamagni ricordava che quando si arriva a una certa soglia di stipendio, oltre quel tetto, se anche lo stipendio aumenta, la felicità non aumenta, anzi può persino diminuire. Quindi, non sono i soldi a fare la felicità, come diceva una battuta. Questa scoperta però non implica logicamente che si debba provare con la povertà, con raccontano autoingannandosi i sostenitori della decrescita felice.

Disponiamo di una serie di caratterizzazioni di tipo psicologico, neuroscientifico e neurobiologico, delle componenti di quel fenotipo che possiamo chiamare felicità. Quali sono quelle che si manifestano psicologicamente? Come le misuriamo? Quali sono i circuiti cerebrali sottostanti? Quali i neurotrasmettitori che si accendono o non si accendono quando le persone dicono che hanno avuto un'esperienza felice,

o dicono che sono felici o infelici, o quando riflettono su questo tipo di condizioni e reagiscono?

Quello che emerge abbastanza chiaramente da un po' di studi psicologici è che ciò che conta di più quando si vanno a intervistare le persone – e che le persone identificano come felicità – è quando vivono una vita soddisfacente dal punto di vista della realizzazione dei propri scopi, delle cose che contano per loro, il ritorno delle aspettative; invece gli aspetti edonici sono relativamente neutrali in riferimento a come le persone si sentono dal punto di vista della felicità. Comunque sia, ci sono studi – ad esempio uno abbastanza importante fatto su quarantotto paesi da un ricercatore dell'Università dell'Illinois – che dimostra che la felicità è il fattore a cui si dà più importanza, anche più del dare un senso alla propria vita, del diventare ricco, di andare in paradiso: la felicità è la cosa che le persone vorrebbero avere. Ma la vera felicità non è soltanto una badilata di dopamina, o qualche manciata di oppioidi che si scaricano nei centri del cervello opportuni. È uno stato mentale, cioè il risultato di processi neurologici articolati, molto complesso e anche molto personale. Quindi consigliare a una persona cosa fare per essere felice non è detto che funzioni nel caso in specie, perché non è detto che sia adeguato per una persona quello che un'altra persona dovrebbe fare per essere felice.

C'è un'alchimia importante di emozioni nella felicità. Di questi tempi le emozioni vanno di moda. Fino a pochi decenni fa la razionalità andava di moda, mentre oggi tutti voglio tornare alle emozioni. In realtà, quello che si scopre è che le emozioni tendono a funzionare per conto loro e che per questo è importante tenerle sotto controllo, quindi saper usare i ragionamenti, i giudizi basati sui fatti, che si danno su se stessi e sugli altri. Se si riesce a trovare il modo di articolare in una adeguata matrice tutte queste cose si ottiene un sentimento di felicità. Che noi pensiamo che sia stata una particolare scelta, un particolare comportamento volontario, mentre sono processi mentali completamente inconsci quelli che decidono il comportamento. Le neuroscienze cognitive dimostrano che dal 96% al 98% di quello che facciamo, di quello che decidiamo bypassa completamente la coscienza. Coscienza, che peraltro non è certo quel foro interiore che si crede. È un luogo comune fare appello alla coscienza, ma sempre le neuroscienze cognitive ci consigliano di guardarci dalla coscienza che è principalmente uno strumento che serve all'autoinganno e all'inganno.

La ricerca empirica più attenta mostra che le attività che producono senso di incertezza e disagio, e che addirittura arrivano a produrre dei sensi di colpa, sono associate ad alcune delle esperienze più memorabili e più gioiose della propria vita. Le persone felici

sono inoltre di solito abbastanza curiose e diversi studi dimostrano che proprio la curiosità ha a che fare con il fatto di essere poi trascinati in attività che inducono felicità, come esprimere gratitudine, fare attività di volontariato. Perché la curiosità da un lato è associata a uno stato di ansia e quindi ha degli elementi che comportano anche delle emozioni negative, ma può risultare attraverso il processo della ricerca e della scoperta anche a esperienze di felicità.

Si dice che le persone felici non siano realiste, e anche questo è stato studiato empiricamente. Si è visto che le persone felici sono meno scettiche, meno critiche e tendono a credere alle bugie e a lasciarsi ingannare. Ed è questa una delle ragioni per cui – probabilmente – la depressione è altamente adattativa, cioè in quanto induce scetticismo, iper-criticità, iper-attenzione, e quindi se una persona ha grande attenzione ai dettagli sotto l'influsso della pressione tende a fare delle scelte che sono meno sprovvedute, e anche a farsi ingannare meno dagli altri. Il principale predittore di felicità, o meglio l'elemento costitutivo di una persona, è, secondo una serie di studi, il fatto di avere un amico, il proprio miglior amico, e sapere che in qualsiasi situazione si può fare affidamento su di lui. Non serve frequentare assiduamente la persona. La si può vedere anche una volta ogni dieci anni. Quello che conta è sapere che in qualsiasi momento in cui ci si trovi in difficoltà, quella persona ci sarà e si potrà contare su di lei.

Le persone felici sono inoltre quelle che sanno usare le emozioni negative come *feedback* per cambiare e per essere flessibili, e quindi tendono a non cercare i piaceri a breve termine, ma a costruirsi delle opportunità per fare progressi nei propri interessi e nella realizzazione di progetti nella vita. Alla fine, quello che emerge, anche rispetto alla tolleranza verso sé stessi e verso il significato che si dà alla vita, è che una condizione per essere felici è prima di tutto essere onesti con sé stessi, cioè non auto-ingannarsi troppo.

Una vita ben vissuta quindi non è solo una vita in cui ci si sente su di giri, non è una vita spericolata – come diceva un tempo il cantante. La buona vita è costruita sulla base di una matrice che include felicità, occasionale tristezza, senso dello scopo, giocosità, molta flessibilità psicologica, così come autonomia, padronanza di sé stessi e senso di appartenenza. Ci sono diversi altri aspetti delle ricerche empiriche sulla felicità che sono abbastanza interessanti, ma a questo punto mi fermerei. Voglio però ricordare che sono state fatte delle previsioni – che sono risultate esatte – sul voto di una contea americana soltanto guardando l'auto di queste persone. Ovvero le scelte politiche e quindi l'orientamento ideologico e le preferenze di governo delle persone sono prevedibili a partire da alcuni dati relativi al loro status. Adoperando un algoritmo - questi algoritmi ormai sono più intelligenti di noi dal punto di vista computazionale, non c'è alcun dubbio

- è stata fatta una precisa predizione a partire dalla tipologia di macchina, grandezza, costo, ecc., di come si sarebbe votato in quella contea. Ed è andata esattamente così. Perché comunque la felicità è enormemente influenzata dal confronto tra noi stessi e gli altri. Come dice qualcuno, non c'è bisogno di essere più intelligenti o più ricchi per essere felici, ma giusto più intelligenti e più ricchi del vicino di casa.

Il disagio di essere messi peggio di chi ti sta intorno, cioè del tuo vicino di casa, si manifesta con una combinazione di ostilità, vergogna, risentimento che causano un senso di infelicità e di inadeguatezza e nell'insieme quel tipo di condizione che Bertrand Russell descriveva in rapporto alla politica così bene, ossia l'invidia, sentimento che ha delle componenti fortemente distruttive, ma è anche una delle emozioni che hanno giocato un ruolo enormemente importante nella costruzione della socialità umana; Russell diceva che l'invidia è la base della democrazia. Anche considerando i rischi di perdere la felicità a causa dell'invidia, va detto che questo tipo di condizione ha i suoi vantaggi, perché noi sappiamo che l'invidia accende l'ambizione, induce a emulare le persone che si invidiano, quindi in qualche maniera a qualche cosa serve anche questo. Mi fermerei qui perché credo di aver messo abbastanza carne sul fuoco. Grazie.

Rino Fisichella (*)

Un mio amico chimico mi diceva: «Noi siamo soltanto delle reazioni chimiche». A ciò io mi sono sempre un po' ribellato, perché può darsi che sia così: non ho elementi per contrastare o per dire che non sia così. Dico che ci vorrebbe la capacità di lasciare sempre almeno uno spazio aperto per indicare che c'è qualche cosa ancora che dobbiamo conoscere, qualche cosa ancora che dobbiamo scoprire. Perché la bellezza dell'uomo e forse anche la sua felicità è proprio questo. Ho apprezzato il titolo del seminario *L'uomo e la ricerca della felicità* perché la ricerca ci porta proprio in questa condizione del sapere: siamo sempre posti dinnanzi a delle tappe che riportano poi a scoprire qualche cosa di più, qualche cosa d'altro, qualche cosa che non conoscevamo ma che possiamo conoscere tramite quello che abbiamo raggiunto.

Noi di fatto stiamo facendo una teoria sulla felicità. Cerchiamo di fare un passo in più. Se dovessi chiedere a un siriano che sta vivendo sotto i bombardamenti dove tutto è stato distrutto: che cos' è la felicità? Penso che non starebbe a considerare tutte le teorie che noi produciamo, ma direbbe, probabil-

(*) Arcivescovo, teologo, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione.

Testo trascritto rivisto dall'autore.

mente: «sono stato felice» e, forse, nel momento in cui dice «sono stato felice» penserebbe anche che non ha apprezzato quei momenti di felicità che ha vissuto; e tuttavia quei momenti risultano felici perché adesso si trova in una condizione esistenziale di negazione della felicità.

Se dovessi chiedere a due giovani che ieri, festa di San Valentino, si tenevano mano nella mano, probabilmente mi avrebbero risposto guardando al futuro. A una felicità che può essere appunto un desiderio. Una volontà di poter essere felici, un’esigenza di dover essere felici. Queste esemplificazioni aiutano a distinguere, antropologicamente parlando, momenti, spazi, tempi in cui il tema della felicità ci viene posta dinnanzi. Personalmente, mi piace vedere questa dimensione nella ricerca. Ricercare per trovare, e una volta trovato, cercare di nuovo. Perché l’uomo è questa insondabile ricerca di se stesso, dell’enigma che rappresenta se stesso, della volontà di conoscere sempre qualche cosa di più su se stesso a partire dal confronto che ha con la realtà. E, quindi, la felicità può essere un bel ricordo ma anche una promessa. Credo che dovremmo muoverci proprio all’interno di questa duplice dimensione, vivere come esperienza di felicità che è stata fatta, e desiderare una felicità ancora più piena, più profonda di quella che è stata sperimentata. In questo modo non saremmo mai soddisfatti di quei momenti di felicità che sperimentiamo e che sono giusti

e necessari. Non credo che si possa togliere a ognuno la domanda sul senso dell'esistenza, sul perché io sono qui. Credo che sia qualificante poi da domandarsi da dove venga questo interrogativo per essere provocati a riflettere sul senso della vita, e far sì che la questione non sia una ricerca vana, ma un cammino che giunge ad una risposta. La domanda infatti è fatta per poter avere delle risposte da poter tenere tra le mani. Sono convinto, appunto, che il tema della fede aiuti nella ricerca del senso della vita, e sappia dare risposta all'interrogativo. La fede aiuta ad andare oltre i limiti che sperimentiamo quotidianamente come impedimento alla nostra felicità.

Che cos'è la fede? Nel linguaggio biblico la fede viene espressa in tanti modi ma alla fine si esprime come la capacità di 'appoggiarsi a qualcuno'; la possibilità di avere una persona amica che dà sostegno e certezza. È una persona a cui posso far riferimento, in cui trovo confidenza e sostegno. È come una casa che si costruisce sulla roccia, non sulla sabbia; perché se si costruisce sulla roccia, sulla solidità, possono venire venti, tempeste, può franare ma quella casa rimane ferma, stabile perché è stata costruita sulla roccia (cfr. Mt 7,21-29). A me sembra che la capacità dell'uomo di potersi affidare, cioè di conoscere il limite della propria esistenza, con le sue contraddittorietà, possa consentirgli di essere felice. L'esperienza del limite dà la capacità di sapere che può andare oltre. Perché

diciamo che c'è il limite? Perché conosciamo che c'è qualche cosa oltre il limite stesso, altrimenti non lo riconosceremmo come un limite. La capacità di poter andare oltre e quindi di consentire che anche quanto si sperimenta in maniera negativa può essere una forma che dà l'occasione e l'opportunità per questa promessa di felicità che mi viene data. A questo punto, è necessario cogliere una diversificazione linguistica che mi sembra importante.

'Avere' la felicità, 'essere' felice e 'donare' felicità. Credo che ci sia anche questa componente che debba essere analizzata; cioè, la capacità che abbiamo di essere strumento di felicità e questo porta a uscire da quella concezione individualistica all'interno della quale spesso, soprattutto la cultura dell'Occidente, si sta rinchiudendo. Cioè in una chiusura, in un proprio mondo, *self made man*, per cui non vedo altro se non specchiarmi e rispecchiarmi. Non è un caso che diversi analisti abbiano annotato come una delle patologie diffuse in questo periodo sia proprio il narcisismo. E, quindi, essere felice solo per se stesso. Mentre invece sono convinto che abbiamo in noi stessi la capacità di essere strumento di felicità anche tra gli altri. Ma per poter fare questo bisogna accorgersi che l'altro c'è, che esiste, che sta dinanzi a me. Serve la percezione che c'è un altro da me, la consapevolezza che c'è la forza in me di rendere felice e non soltanto di essere felice da solo, o non di possedere la felicità.

In questo contesto, prende significato il dramma del femminicidio, che non è altro se non quella cultura del possesso secondo la quale «o sei mia o non sei di nessun altro». E tutto quello che è stata felicità insieme con te, anche quel figlio che ho generato insieme con te, lo distruggo, come purtroppo dicono i fatti di cronaca quotidiana. Se scoprissimo una dimensione che va oltre noi stessi, e quindi la percezione dell'altro come altro da me, a cui però io sono anche capace di offrire, di dare, di essere strumento di felicità, allora probabilmente anche questo potrebbe aiutare a riscoprire il desiderio universale di felicità. Ogni persona che viene in questo mondo ricerca la felicità, non è un caso che le prime riflessioni che i filosofi hanno fatto siano state proprio queste «come posso essere felice? come possono raggiungere la felicità?»; ciò significa che c'è un qualche cosa dentro di me che, agostinianamente parlando, mi lascia sempre con il cuore inquieto. Il *cor inquietum* che mi porta ad andare sempre oltre, e quindi a non accontentarmi mai di una semplice felicità che ho raggiunto, ma che spinge ad andare sempre e sempre oltre verso una felicità più grande e completa.

Per il teologo e per il credente, questa felicità, ha un programma di vita. Perché è un obiettivo che porta a condividere la vita stessa di Dio. È una promessa. Ma il programma concreto è quanto troviamo nel capitolo quinto del Vangelo di Matteo: le beatitudini. La Sacra

Scrittura di per sé non ha il termine felicità; è rarissimo trovarne il termine perché preferisce usare quello di beatitudine. E qui ritroviamo «beati i poveri perché di essi è il regno dei cieli, beati i miti perché erediteranno la terra, beati i puri perché potranno vedere Dio, beati quelli che fanno la pace con le loro mani perché saranno chiamati figli di Dio, beati voi anche quando sarete perseguitati per il mio nome, perché il Regno di Dio è vostro». Insomma la felicità, la beatitudine, diventa un paradosso. Ciò che l'occhio umano vede e sperimenta in queste situazioni descritte appare come un limite, mentre la sfida della fede che, in forza dell'amore è l'unico credibile, consente di andare oltre.

Gladio Gemma (*)

1. Ringrazio anch'io il Presidente Zavoli e tutti gli organizzatori di questa manifestazione per avermi invitato. Confesso di provare un leggero imbarazzo, sia perché mi trovo in compagnia di persone molto più autorevoli di me, sia perché tratterò un tema un po' bizzarro per i costituzionalisti. Il tema è costituito dall'interrogativo se sia configurabile un diritto costituzionale alla felicità e non so se altri, oltre me, se ne siano occupati, sicché è lecito il dubbio che tale questione sia considerata priva di interesse da parte della dottrina, costituzionalistica e non. Pertanto sottopongo all'attenzione e al giudizio dei presenti una modesta opinione personale, la quale, in ragione di quanto detto poc'anzi, non è correlata, in positivo o in negativo, con qualificati indirizzi dottrinali nonché giurisprudenziali.

All'interrogativo se sia configurabile un diritto costituzionale alla felicità ritengo si debba rispondere positivamente (una risposta negativa, d'altronde, non meriterebbe la trattazione di tale argomento). Premetto che la tesi sostenuta circa il riconoscimento di tale diritto non comporta conseguenze di ampia portata, in

(*) Già ordinario di diritto costituzionale della Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia.

Testo trascritto rivisto dall'autore.

quanto detta tesi può valere per la soluzione di una casistica giuridica limitata. Nondimeno, pur con questi limiti e con il dato della controvertibilità delle opinioni sostenute circa i casi presi in considerazione, la tesi sostenuta non è priva di effetti. Il discorso che sarà condotto sarà certamente discutibile, ma non banale, cioè non sarà costituito da affermazioni scontate e quindi non significative.

2. Prima di entrare nel merito della tematica del diritto costituzionale alla felicità, ritengo necessario fare alcune precisazioni introduttive, al fine di delimitare la materia del contendere e di evitare equivoci.

Anzitutto sussiste nella cultura una distinzione fra felicità individuale e felicità pubblica. Su questo secondo tipo di felicità c'è una letteratura di natura sia storiografica (1), sia sociologica (2). Io non mi occuperò di tale profilo della felicità salvo un cenno finale, e, dato l'interrogativo attinente alla configurazione di un diritto costituzionale, oggetto del mio discorso sarà la felicità individuale, o privata.

Una seconda precisazione riguarda l'accezione del concetto di felicità. Prendendo le mosse dalla voce «Felicità» dell'ultima edizione del dizionario di filoso-

(1) Si veda a titolo puramente indicativo, Letizia Gianformaggio, *Diritto e felicità*. Milano, Ed. Comunità, 1979.

(2) Si veda sempre a titolo indicativo, Sabino Acquaviva, *Progettare la felicità*. Bari, Laterza, 1994.

fia di Abbagnano (3), voce quale risulta dall'opportuna aggiunta di Fornero (allievo del filosofo menzionato), può riscontrarsi un duplice significato del concetto in esame. Più esattamente c'è un significato 'forte' di felicità, intesa come 'appagamento totale' dell'uomo, ben distinto da un significato 'debole', inteso come 'appagamento parziale' di esigenze umane. Il significato 'forte' configura una felicità di natura sovraumana, oltre la vita terrena, e riguarda sostanzialmente una prospettiva di natura religiosa. Nel nostro caso, ai fini di un discorso pubblico e laico (ovviamente inteso il termine non in senso antireligioso), interessa il significato 'debole', cioè inteso come soddisfazione, in quanto possibile, di una serie di bisogni umani.

Assunto il significato 'debole', è però opportuno spendere qualche parola ulteriore poiché, pur potendosi avere un'idea intuitiva di felicità, nondimeno può registrarsi qualche divergenza nella specificazione.

Secondo la definizione data dalla Organizzazione mondiale della sanità la salute è uno stato di benessere fisico e psichico. Questa definizione, a mio parere, si attaglia più al concetto di felicità che non a quello di salute. Io, infatti, appartengo a quella corrente di giuristi che non condivide questo significato estensivo del concetto di salute, perché ritengo, per fare una battuta,

(3) Si veda *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano. 3. ed. aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero. Torino, Utet, 2001, p. 469.

che se, ad esempio, un individuo non vinca un concorso, oppure sia abbandonato da una persona umana, possa essere infelice, ma non essere considerato un ammalato. Ma, tralasciando la disputa sul significato di salute (che non è pertinente al tema qui trattato), si può trasporre la nozione di salute, (impropriamente) assunta dall'OMS, alla felicità e configurare quest'ultima come appagamento dei bisogni umani quanto sia più possibile e perciò come realizzazione, sempre nei limiti delle possibilità umane, di uno stato di benessere fisico e psicologico.

È superfluo aggiungere a quanto detto poc'anzi (posto che è implicito in esso) che è scontata una incompleta soddisfazione dei bisogni umani. Esistono, è banale dirlo, limiti delle risorse, che non consentono la soddisfazione di pur legittime esigenze. Inoltre non tutti i bisogni umani sono leciti e meritano appagamento: il desiderio di uccidere o comunque far male ingiustamente ad altri non può certo essere appagato.

Un'altra precisazione assai importante onde prevenire obiezioni ed equivoci riguarda il ruolo dello Stato nella realizzazione della felicità individuale.

Le democrazie costituzionali, le liberaldemocrazie, delle quali fa parte anche lo Stato italiano, rifiutano la concezione dello stato paternalista ed accolgono, di massima, il principio dell'autodeterminazione personale. È stata ripresa più volte la (giusta) affermazione di Kant, secondo cui «nessuno mi può costringere ad

essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo» e che, di conseguenza, «un governo paternalistico [...] in cui i sudditi, come figli minorenni che non possono distinguere ciò che è loro utile o dannoso, sono costretti a comportarsi solo passivamente, per aspettare che» il governo dello Stato (nelle parole di Kant «il capo dello Stato») «giudichi in qual modo essi devono essere felici [...] è il peggior dispotismo che si possa immaginare» (4). Ciò significa che lo Stato non può costruire la felicità personale dei suoi cittadini, e, come è stato detto anche da qualcuno questa mattina, spetta agli esseri umani il compito di realizzare il proprio benessere fisico o psichico. Compito dell'ente pubblico è offrire risorse finanziarie, legali, assistenziali, ecc. ai cittadini per consentire loro di appagare le loro esigenze, esattamente come l'ente pubblico può procurare risorse finanziarie o servizi a coloro che sono in condizioni di povertà; continuando però con la similitudine, come l'individuo può poi valersi o meno di risorse finanziarie o servizi offerti, può utilizzarli o sprecarli, così l'individuo potrà servirsi o

(4) Cfr. Kant, *Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, in Immanuel Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*. Torino, Utet, 1956, p. 255.

meno dei beni a disposizione per soddisfare le sue esigenze. L'istanza della felicità individuale non può mai realizzarsi, nel regime liberaldemocratico, in un'imposizione paternalistica ed autoritaria di stili di vita ed il diritto alla felicità non può tradursi in un potere autoritario dello Stato.

Ogni discorso (giuridico) sulla felicità, in una prospettiva liberaldemocratica, non può alimentare la preoccupazione di suggestioni illiberali. Ma voglio aggiungere, per completezza, un'ulteriore osservazione. La tesi che sosterrò, malgrado le apparenze, non è incompatibile con la concezione espressa da un mio amico e valoroso filosofo del diritto, Gianfrancesco Zanetti. Questi, muovendo da una posizione kantiana, antipaternalista, ha configurato un diritto all'infelicità (5). A prima impressione il diritto all'infelicità sembra l'opposto del diritto alla felicità, talché il primo appare in antitesi al secondo. Ma, a ben vedere, l'antinomia è solo apparente. Zanetti affronta il profilo di libertà attinente al tema della felicità ed in quest'ottica configura il diritto (anche) all'infelicità. La mia tesi investe invece la pretesa, che possono avere gli individui di ricevere dallo Stato risorse finanziarie e prestazioni (anche legali) onde poter realizzare una condizione di benessere fisico e psichico. Con una similitudine, non

(5) Cfr. Gianfrancesco Zanetti, *Amicizia, felicità, diritto*. Roma, Carocci, 1998, p. 75 e ss.

c'è contraddizione fra il diritto di essere ammalati (e, al limite, di rinunciare alla vita) ed il diritto alla salute, quindi alle cure sanitarie, se un individuo non vuole essere ammalato (o morire).

3. Vengo ora al merito del problema ed al tentativo di dimostrare che sia configurabile un diritto costituzionale alla felicità. Ancora una volta, però, ritengo opportuna una puntualizzazione preliminare.

Il termine diritto, quale situazione giuridica soggettiva (e quindi ben distinto dal significato di diritto inteso come complesso di norme, che regolano la vita sociale) è polivalente ed impiegato con molteplici accezioni ed in molteplici forme. Si possono velocemente ricordare sia la disputa se si possano configurare diritti, di cui siano titolari soggetti incapaci di esercitarli – oggidì si discute se gli animali abbiano diritti, oppure siano solo oggetto di doveri altrui – sia le discussioni che sorgono sull'opportunità dell'inclusione di certe pretese individuali in diritti più generali, o se sia opportuno ricondurle a diritti autonomi e specifici – si può menzionare, a mo' di esempio di tale soluzione, la diversa configurazione del diritto all'oblio (6). Quindi, di frequente è avvenuto che, in presenza di interessi

(6) Sul diritto all'oblio e sul suo rapporto con altri diritti costituzionali, si veda, a titolo indicativo, Mario R. Morelli, *Oblio (diritto all')*, in *Enciclopedia del diritto, Aggiornamento VI*. Milano, Giuffrè, 2002, p. 848 e ss.

ritenuti meritevoli di riconoscimento e di tutela giuridica, si sia dibattuto circa l'attribuzione o meno della natura di diritti agli stessi oppure circa il loro inquadramento nell'ambito di altri diritti.

Senza addentrarmi in una discussione ed in un'argomentazione, le quali annoierebbero coloro che non sono giuristi di professione, mi limito a dichiarare la mia opzione terminologica e concettuale. Più esattamente, io assumo una configurazione estensiva sia del concetto di diritto, sia del possibile catalogo dei diritti, ritenendo, con riferimento a tale secondo aspetto, che sia opportuno ricostruire figure giuridiche specifiche, allorché gli interessi ritenuti meritevoli di riconoscimento e tutela non siano agevolmente riconducibili a diritti specifici e comunque rendano necessaria una specificazione. Questa impostazione si fonda sulla convinzione, secondo cui «l'impiego della nozione di diritto soggettivo» e la configurazione, quali diritti, di interessi meritevoli di riconoscimento e protezione possono costituire «uno strumento giuridico psicologicamente molto efficace per la loro salvaguardia» (7).

Completo quanto detto poc'anzi con un'avvertenza. Chi ritenga che la felicità individuale non sia oggetto di un diritto, ma costituisca comunque un in-

(7) Utilizzo le parole di un filosofo del diritto relative alla tutela degli animali, ma valevoli per tante ipotesi di interessi meritevoli di espresso riconoscimento giuridico: cfr. Silvana Castignone, *Nuovi diritti e nuovi soggetti*. Genova, ECIG, 1996, p. 144.

teresse costituzionalmente rilevante (con conseguente tutela) non sarà d'accordo con la mia tesi sul piano formale, cioè dei concetti giuridici utilizzabili nella materia *de qua*, ma non sarà veramente in disaccordo sul piano sostanziale, poiché l'esito della tutela dell'interesse alla felicità individuale non muterebbe granché. Con una battuta, cambiati i fattori (concettuali) il prodotto non cambia (o cambia molto poco).

Nel merito, il diritto alla felicità può trovare fondamento nel costituzionalismo, che si è realizzato nei secoli più recenti, e nella nostra costituzione, che è inserita in questo fenomeno storico.

Allorché si voglia configurare un diritto costituzionale, che non rientri nel catalogo dei diritti espressamente sanciti dalla Costituzione, spesso i giuristi, nonché la giurisprudenza (costituzionale o comune), ricorrono ad un procedimento argomentativo, il quale ha come punto di partenza una formula vaga. Più esattamente, si muove dal riconoscimento, operato dall'art. 2 Cost., dei «diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità», indi si configura, con motivazione spesso non rigorosa e di natura ideologica, un diritto ritenuto meritevole di riconoscimento nella categoria indeterminata dei «diritti dell'uomo», di cui all'art. 2 Cost. Personalmente non condivido questo percorso argomentativo poiché, dato che in diritto (costituzionale) si deve cercare di raggiungere soluzioni condi-

vise pur da appartenenti a diverse correnti filosofiche, politiche, ecc., l'assunzione di formule quanto mai indeterminate nella motivazione di tesi è controindicata in rapporto al fine. Vero è che l'interpretazione delle disposizioni giuridiche, particolarmente di quelle costituzionali, ha un ampio margine di soggettività e non costituisce certo un'operazione meramente logica. Ma non si può accettare una relatività soggettivistica tale da tradursi in un'arbitrarietà eccessiva, senza possibilità di confronto fra tesi ed argomenti a supporto delle stesse. Nel caso in esame, il richiamo della formula generica contenuta nell'art. 2 Cost. diviene un *passepartout*, che può essere utilizzato per sostenere le più disparate e contraddittorie soluzioni relative ai diritti costituzionali.

L'argomento, che intendo addurre, non si fonda sull'art. 2 Cost., bensì sul senso e sulla logica dei diritti costituzionali nel loro complesso, dato il contenuto dei medesimi (quelli sanciti dal testo o ricostruiti dalla dottrina e dalla giurisprudenza).

Come è noto, la Costituzione italiana, come altre carte fondamentali, sancisce una serie di diritti. In seguito (anche) nel nostro ordinamento si sono aggiunti, attraverso l'interpretazione di giuristi, Corte costituzionale e giudici comuni, molteplici altri diritti di rilevanza costituzionale. Oggidì, parliamo, ad esempio, del diritto alla riservatezza oppure del diritto all'oblio e questi non si rinvengono nel testo costituzionale,

bensì sono stati disegnati dalla dottrina e giurisprudenza che hanno arricchito il catalogo dei diritti costituzionali nell'ordinamento. Ebbene, ritengo che si possa sostenere che la *ratio* del complesso di questi diritti è la felicità dell'uomo. Per scendere al concreto, la Costituzione prefigura diritti di libertà perché la mancanza di libertà è un fattore di sofferenza: se un individuo viene messo in carcere soffre e perciò si deve evitare la carcerazione quando non sia giustificata. Allorché la Costituzione sancisce diritti sociali (o da quella si ricavano questi ultimi), essa contempla risorse o prestazioni, che siano utili alla realizzazione di un benessere fisico e psichico: chi è povero od ammalato, non è certamente contento.

Come opera, cioè come si concretizza questa *ratio* generale di diritti costituzionali? Come nascono i nuovi diritti? Si può rispondere che la prefigurazione di nuovi diritti scaturisce dalla percezione di bisogni che emergono nella vita sociale e nella percezione degli individui e che la cultura etico-politica e giuridica ritiene debbano essere appagati. Allorché quindi si manifesta un bisogno il cui appagamento è ritenuto, in base ad un'opinione etica e giuridica condivisa, legittimo e necessario, detto bisogno va tradotto in diritto. Per esemplificare: perché è sorto il diritto alla riservatezza? Perché l'intromissione nella vita altrui è stata ritenuta lesiva di un bene e fonte, in qualche modo, di una possibile sofferenza, quindi infelicità del titolare del bene.

Concludendo questo discorso con riferimento al diritto costituzionale alla felicità ritengo che quest'ultimo possa configurarsi quale pretesa generale dell'individuo all'appagamento dei suoi bisogni rilevanti per il godimento (per quanto possibile) della vita. Tale pretesa generale si traduce tendenzialmente nel riconoscimento e nella tutela di (interessi e perciò) diritti specifici, però può sostanziarsi anche nella protezione di esigenze che non si siano ancora tradotte in specifici diritti (cioè quelli sanciti nel testo costituzionale o ricostruiti nell'opera interpretativa dei giuristi e della giurisprudenza). In qualche modo, si tratta di una configurazione costituzionale del diritto alla felicità, che riecheggia la ricostruzione, da parte di settori della dottrina giusprivatistica, di un «diritto unico della personalità», peraltro con una maggiore determinatezza della portata dell'interesse tutelato e di una più agevole delimitazione dei suoi effetti in quanto la determinazione dei bisogni umani e dei termini del loro appagamento sembra meno vaga e più agevole che non quella della personalità genericamente intesa (almeno così mi illudo). Non mi soffermo ulteriormente su questo profilo del tema, consapevole comunque dell'opinabilità della tesi sostenuta.

4. Dopo quanto detto in precedenza si pone un interrogativo: quali conseguenze può avere questo diritto costituzionale alla felicità individuale? Si tratta di un interrogativo che esige una risposta, poiché il

discorso condotto in precedenza, se non avesse effetti concreti, ed aggiungo, in sede di giurisprudenza, potrebbe apparire inutile o di scarso interesse.

Il diritto costituzionale alla felicità può sostanziarsi in più pretese, la principale delle quali è costituita dalla pretesa individuale a non soffrire. Certamente non tutti i possibili casi di sofferenza umana sono rilevanti, poiché sarebbe assurdo opinare che il diritto in senso oggettivo, cioè la legge (inteso il termine in senso estensivo ed improprio), debba riguardare qualsiasi dolore o turbamento. Esistono però casi di grave sofferenza, che possono anche essere oggetto di disciplina legislativa o di pronunce giurisprudenziali e che pertanto possono investire il diritto costituzionale alla felicità. Non posso, non sarei in grado di farlo, diffondermi in una circostanziata casistica. Nondimeno, proprio al fine di comprovare, come detto all'inizio di questo intervento, che la configurazione del diritto in esame può avere una rilevanza in concreto, cioè una ricaduta nell'ambito giuridico, mi riferirò a due categorie di ipotesi.

a) Per quanto concerne la condizione fisica di un individuo, esistono purtroppo casi di sofferenze assolutamente insopportabili e senza possibilità di lenimento da parte delle terapie attuali della medicina. Pensiamo al caso di una persona che sia completamente paralizzata e priva della possibilità di comunicare verbalmente (addirittura non vedente, per giunta),

come, ad esempio, la vicenda di quel giovane il quale recentemente si è recato in Svizzera ed ivi ha posto fine alla sua infelice esistenza. In questi gravissimi casi, allorché la vita diviene un tormento inenarrabile e senza speranza di alcun miglioramento, è quanto mai giustificata la pretesa di poter porre fine alla propria esistenza onde far cessare quell'infelicità, che è netta violazione del diritto alla felicità e sarebbero illegittime, a mio parere, norme di legge o decisioni giudiziarie che impedissero la rinuncia alla vita di un individuo così infelice.

Ovviamente nell'ipotesi in oggetto è scontato che la persona infelice debba dare il proprio consenso circa i comportamenti attivi od omissivi che pongono fine alla sua esistenza. Pertanto chi desideri rimanere in vita, malgrado una condizione di infelicità, deve essere esaudito nel suo desiderio e non certo essere privato della sua esistenza. Esiste un diritto alla vita, nel suo duplice significato, di pretesa a vivere oppure a rinunciare alla vita, correlato quindi alla libertà dell'individuo. A tale considerazione, su cui certo esiste disaccordo nell'ambito dell'opinione corrente nella materia *de qua*, voglio aggiungere un'affermazione che forse è ancora più controversa. Qualora si trovassero in stato di gravissima ed irrimediabile sofferenza persone incapaci di decidere – penso, ad esempio, a bambini affetti da spina bifida nella sua forma peggiore – in questi tragici casi sarebbe lecito far cessare

la loro esistenza, poiché ciò costituirebbe una traduzione del diritto alla felicità, pur realizzato ad opera di terzi senza il consenso del beneficiario.

b) L'altra categoria di ipotesi non riguarda, almeno direttamente, casi di malattie e di sofferenza fisica, bensì di *vulnus* ad una condizione di benessere psicologica, cioè di sofferenza psichica.

In un mio scritto, in onore di un eminente costituzionalista qui presente, cioè del professor Alessandro Pace, ho ritenuto configurabile, nel nostro ordinamento costituzionale, un diritto a non essere informati. Senza assolutamente disconoscere l'esistenza di un diritto all'informazione, che è assai importante ed affermato da molti giuristi, ho ritenuto che si possa configurare anche un'altra faccia di tale diritto, cioè la pretesa a non essere informati, a non conoscere determinati fatti, allorché la conoscenza possa determinare in una persona, pur coinvolta in detti fatti, una grave sofferenza di natura psichica.

Cito due ipotesi di esperienza comune.

Esistono purtroppo casi di malattie gravissime ed irrimediabili, senza cioè possibilità di cura. Si è posto, e si pone, in tali situazioni l'interrogativo se il paziente debba essere informato o meno del suo stato patologico senza speranza alcuna di rimedi. Ci sono, al riguardo, due opinioni (e due atteggiamenti) di segno contrario.

V'è chi sostiene che al malato va detta la piena verità. Quindi il paziente dovrebbe essere informato della gravità della sua malattia e dovrebbe essergli comunicata la prognosi infausta, compresa la previsione di un decesso a breve scadenza. Questo è quanto opinato e praticato, se non sono male informato, negli Stati Uniti ed è sostenuto anche da medici di altri paesi, compreso il nostro.

In direzione opposta, c'è l'opinione di coloro che sostengono che, in questi casi estremi e disperati, si debba cercare di occultare la prognosi infausta, anche ricorrendo ad una rappresentazione fallace della realtà, alla «pietosa bugia» (come si suol dire). Naturalmente questa tesi si fonda su due presupposti. Il primo, già implicito nelle parole impiegate poc'anzi, è costituito dall'irrimediabilità, cioè dalla mancanza di una qualsiasi speranza di cura qualsiasi, dello stato patologico. Il secondo presupposto è rappresentato dalla mancanza di una espressa, determinata, volontà del paziente di conoscere la sua (grave) malattia e gli effetti della stessa.

Personalmente condivido questo secondo orientamento. La verità dev'essere, di norma, comunicata, ma questa regola può subire un'eccezione allorché tale comunicazione è psicologicamente dannosa a qualcuno, senza che sussista alcun beneficio per altri. Nel nostro caso la comunicazione di una prognosi assolutamente infausta contrasta con l'esigenza – giusta-

mente rimarcata da un mio amico oncologo dell'Università di Modena e Reggio Emilia – di non togliere mai la speranza ad un malato, posto che questa non solo ha un beneficio terapeutico, ma costituisce un fattore di vita migliore, o comunque meno sofferta. La prospettazione di un futuro di sofferenza, senza speranza alcuna, viola e contrasta, in modo radicale, con la pretesa di ogni individuo a non subire una menomazione della propria condizione di benessere psichico. Pertanto, salvo il desiderio, inequivocabilmente espresso dal paziente, una prognosi infausta e disperata va taciuta a quest'ultimo.

Una seconda ipotesi non riguarda proprio situazioni di malattia, ma di altra natura. Mi riferisco alla comunicazione di fatti che potrebbe essere gravemente destabilizzante per l'equilibrio psichico di una persona. Pensiamo alla situazione di un individuo, che abbia figli (ed anche nipoti) e sia convinto che essi costituiscono una sua discendenza biologica. Qualora un altro scoprisse, o sapesse da tempo, che in realtà non esiste alcun rapporto di sangue tra quell'individuo e i suoi figli (e nipoti), perché la madre (sua ipotetica moglie o convivente) ha avuto rapporti sessuali con altro uomo ed il concepimento è stato frutto di tale rapporto, e comunicasse tutto ciò al putativo, ignaro, genitore, sicuramente quest'ultimo subirebbe un trauma psichico (e forse con lui anche i figli, e forse anche i nipoti). Si verificherebbe, cioè una grave sofferenza, di

natura psicologica, di una persona senza beneficio di alcun altro. In simili casi si determinerebbe uno stato di infelicità, indotto da una rivelazione ingiustificata e moralmente condannabile.

Le ipotesi prospettate in precedenza non sono esaustive della materia in oggetto, ma sembrano sufficienti a comprovare che esistono situazioni di grave sofferenza e di infelicità che debbono essere prevenute o rimosse e che possono essere oggetto di disciplina di natura sia legislativa sia giurisprudenziale. Il diritto costituzionale alla felicità può giocare un ruolo come fattore di orientamento sia dei legislatori che dei giudici, costituzionali o comuni, inducendo una regolazione favorevole alla prevenzione o rimozione dell'infelicità. Più specificamente, in base a quanto si è detto, il diritto costituzionale alla felicità può operare come fattore di rafforzamento di diritti costituzionali eventualmente riconosciuti – quali il diritto alla vita inteso anche come rinuncia della stessa o il diritto a non essere informati – oppure di fondamento in mancanza di configurazione di altri diritti costituzionali, che valgano a contrastare situazioni di infelicità.

5. Avviandomi alla conclusione, vorrei affrontare un ultimo problema: il diritto alla felicità è generatore di egoismo individuale? Il rischio certo può esserci, può avvenire anche per tante soluzioni di problemi individuali o sociali, ma non si tratta, nel nostro caso, di un effetto necessitato, inevitabile, e cercherò di dimostrarlo.

Anzitutto non è vero che la felicità individuale si realizzi solamente con l'egoismo. Anzi un atteggiamento egoista e gretto è piuttosto fonte di malessere psichico, genera più facilmente infelicità. Come giustamente ha sottolineato monsignor Fisichella, la felicità si realizza piuttosto con l'altruismo, con azioni volte al bene altrui. In questa prospettiva voglio richiamare uno slogan di un'associazione umanitaria, che mi è piaciuto molto: «sii egoista, fai del bene». Purtroppo è vero che esiste un egoismo diffuso e, pur non appartenendo al mondo cattolico, condivido con quest'ultimo il lamento e la critica nei confronti della diffusione di una concezione individualistica intesa come accettazione e giustificazione del perseguimento degli interessi meramente individuali. Ma il diritto alla felicità, se quest'ultima sia rettamente intesa in correlazione con l'altruismo, non è ricollegabile a detta deteriore concezione individualistica.

In secondo luogo, esiste un interesse pubblico alla felicità collettiva. Come ho anticipato all'inizio, avrei accennato solo alla fine dell'intervento a questo tema. Ebbene il diritto costituzionale alla felicità individuale razionalmente va configurato in armonia con l'interesse alla felicità collettiva. Gli individui non sono delle monadi, ma vivono in relazioni sociali e, dati interessi divergenti dei singoli (e di gruppi), necessita un meccanismo che deve contemperare le posizioni in contrasto. L'apologia della felicità meramente per-

sonale, egoistica, sarebbe un assurdo, poiché, in base ad essa, ad esempio, in caso di incendio i pompieri sarebbero legittimati a fuggire per evitare danni alla loro persona. L'istanza della felicità collettiva implica che sussista il dovere, in certe circostanze, di sacrificio del proprio interesse individuale. In questa prospettiva il diritto alla felicità individuale, se razionalmente e rettamente inteso come limitato dall'esigenza di garantire il godimento della stessa da parte del maggior numero possibile di individui, è incompatibile con una deteriore concezione egoistica.

Armando Massarenti (*)

Poiché si sono dette finora molte cose condivisibili, ma al tempo stesso non vorrei essere troppo ripetitivo rispetto ad esse, cercherò di sviluppare un discorso che sinteticamente ci dica quali sono gli ingredienti di base della felicità e i modi per poterla realizzare.

Parto da due citazioni. A Woody Allen durante un'intervista una volta è stato chiesto: «Ma lei è mai stato felice?». Voi cosa avreste risposto? Lui con semplicità e genialità insieme ha risposto con una battuta: «Mai più di sei ore di fila».

Notate che se vi sembrano poche sei ore di fila, in realtà dovreste considerare che gli studi empirici sulla felicità, mostrano che non è così. Gli stati di felicità durano qualche minuto. Sei ore di fila in realtà è già un risultato notevole. Ma con la sua battuta di Woody Allen vuol dirci che è difficile essere felici tutto il tempo. E ciò vale soprattutto in momenti di vera intensa felicità, in quei momenti di beatitudine di cui si è parlato e che in genere proiettiamo in una vita futura, ma che possiamo sperimentare anche in quella

(*) Filosofo ed epistemologo, responsabile del supplemento culturale "Il Sole-24 Ore-Domenica".
Testo trascritto rivisto dall'autore.

che stiamo vivendo. Il fatto è che purtroppo – o forse per fortuna – tale stato non dura a lungo.

Se tale stato fosse permanente peraltro si perderebbe quell'elemento, ben studiato da biologi e sociologi, e sottolineato da Remo Bodei questa mattina, che sottolinea il carattere involontario della felicità: non siamo noi che costruiamo i nostri attimi di felicità, ma è una cosa che ci capita.

Passo alla seconda citazione, che fa da contraltare alla prima. È di Montaigne e dice: «Nessuno è mai infelice per molto tempo se non per colpa sua». Il che vuol dire che allora non è tutto così involontario. Se sei infelice ed è per colpa tua, ciò significa che allora forse potresti fare qualcosa per renderti felice. Forse questo può valere anche per colui che non ha i tre geni di cui parlava Gilberto Corbellini e che quindi è destinato a essere per forza infelice.

Ebbene, Montaigne può essere letto come un autore che credeva che un'arte della felicità – che può sembrare difficile, se non paradossale o impossibile come l'arte di amare di Ovidio – fosse praticabile. Per costruirla riprendeva una serie di riflessioni e consigli che venivano dall'insegnamento dei filosofi antichi, i quali a mio parere sono molto utili proprio per le persone che probabilmente non hanno quei tre geni, oppure che sono assai riflessive e critiche, e che non sono propense a illudersi che la vita possa essere felice in ogni momento. Precondizione per poter pen-

sare alla felicità è rendersi conto, per queste persone e per buona parte dei filosofi antichi, della precarietà della condizione umana, della sua finitezza, del fatto che è tutto molto limitato, e in più siamo soggetti a varie forme di autoinganno. Essere felici senza autoingannarsi – come deve fare un filosofo – è complicato. È un'arte che bisogna costruirsi nel tempo, con un grande sforzo anche intellettuale oltre che morale.

Questa è la grande lezione degli antichi. Io ho scritto un libro, *Istruzioni per rendersi felici*, dove dico cose un po' diverse da quelle che abbiano sentito da Corbellini, con il quale concordo però su tutte le analisi empiriche, che sono assolutamente puntuali. Le cose che lui ci ha detto sono un vademecum su ciò che si deve sapere oggi sulla felicità. Gli studi sulla felicità ci dicono esattamente quelle cose, cose molto concrete. In una sintesi ancora più estrema, ci dicono che le persone sono felici grazie al sesso, al cibo e alla soddisfazione per aver portato a termine un compito o un lavoro. Le prime due sono soddisfazioni alquanto materiali, legate in maniera diretta alla produzione di un piacere. In realtà tutte e tre possono contenere elementi più sofisticati capaci di riportarci all'arte costruita dai filosofi.

A cosa servono dunque i filosofi? Non sono d'accordo con Corbellini sul fatto che non sia utile leggere i filosofi antichi. Montaigne l'aveva capito molto bene. I suoi *Saggi* rivitalizzano la filosofia antica e quei principi di saggezza che ci permettono di

inventarci un'arte della felicità. In un altro mio libro, *Metti l'amore sopra ogni cosa*, ricordo che Ovidio riteneva che sebbene non ci fosse una scienza dell'amore, un'arte di amare invece la si poteva concepire e praticare. L'arte di amare non è poi tanto diversa da un'arte che possiamo costruire per essere felici il più a lungo possibile, tenendo conto del monito di Montaigne da cui siamo partiti secondo cui nessuno è infelice per molto tempo se non per colpa sua.

Ma da dove proviene quest'arte? Soprattutto dalle scuole filosofiche ellenistiche, che sono tutte di matrice socratica e che hanno un nucleo comune importante, un principio di saggezza.

Qui è bene rifarsi a un grande storico e pensatore francese, Pierre Hadot, che nel secolo scorso ha ricostruito l'intera filosofia antica mostrandone la fortissima connotazione pratica. E ciò valeva non solo quando si parlava di etica. Per esempio gli stoici distinguevano tra etica, logica e fisica. In ognuno di questi ambiti essi concepivano dei veri e propri esercizi spirituali, come li chiama Hadot (specificando che nulla hanno a che vedere con quelli di Ignazio di Loyola). Se gli esercizi più propriamente etici riguardano in generale la costruzione di una persona ricca di virtù morali, non tanto dissimili nello scopo sono gli esercizi fisici e logici. Una persona che sa come stanno le cose e che sa ragionare bene è una persona migliore, anche moralmente, di una persona che trascura questi aspetti.

L'uomo per essere felice deve essere in grado di dominare tutta una serie di passioni e di desideri che gli rendono meno complicata la vita. Gli esercizi spirituali sono delle massime e dei precetti, di tipo morale ma anche conoscitivo, da ripetere come un mantra allo scopo di trovare una buona armonia tra i diversi elementi della nostra natura.

Ciò vale anche per l'arte degli epicurei che non erano affatto goderecci – come si dice spesso – anzi erano assolutamente morigerati; l'orto, il famoso giardino di Epicuro, è un posto dove si coltivavano ortaggi e dove si predicava una grande morigeratezza, una saggezza di vita in cui si insegnava anche, come nelle altre scuole filosofiche, a moderare le passioni, a trovare quella tranquillità dell'animo che è la vera forza del filosofo.

Se adottiamo la tranquillità dell'anima come la vera essenza di una possibile, umana e terrena, conquista della felicità per gli antichi, una possibile conquista della felicità, ci rendiamo conto che si tratta di una felicità in tono molto minore rispetto all'apice di beatitudine di cui parlavamo all'inizio. Ma è proprio la capacità di gestire la propria esistenza, sapendo che l'esistenza è cosa grama per la maggior parte del tempo e che con un po' di saggezza possiamo gestirla nella maniera migliore, ciò che caratterizza quest'arte. Negli antichi c'è una grande consapevolezza del fatto che la propria felicità va costruita più con un lavoro su sé

stessi e non in relazione agli accidenti esterni. Questo è un elemento ampiamente confermato da una serie di studi ed esperimenti svolti nell'ambito delle neuroscienze e della psicologia cognitiva. Per esempio un premio Nobel che è stato citato questa mattina, Daniel Kahneman, che è uno psicologo che ha lavorato molto con l'economista Amos Tversky e ha vinto il premio Nobel nel 2002, cinquant'anni fa ha fatto uno studio seminale sulla felicità in cui confrontava lo stato di soddisfazione e felicità relativi alla propria vita di un gruppo di paraplegici con quello di un gruppo di persone non paraplegiche. Con questo esperimento dimostrava che l'aspetto esteriore colpisce noi che guardiamo e ci fa pensare che debba determinare una particolare infelicità, ma si tratta in realtà di un effetto di focalizzazione nostro, in quanto non c'è nessunissima differenza fra i due gruppi. Da lì sono nati numerosi studi, tra cui quelli che ci ha ricordato Corbellini, che sono degli studi empirici, che ci fanno vedere bene anche un altro aspetto importante: il fatto che la felicità spesso è un ricordo di cose piacevoli più che la cosa che stiamo esperendo nel momento in cui la facciamo.

Tra i moderni potremmo scommettere che Giacomo Leopardi o Arthur Schopenhauer non avevano i tre geni di cui ci ha parlato Corbellini. Leopardi non a caso aveva messo a punto un progetto di Manuale di filosofia pratica che si basa su un'idea molto simile a quella di Hadot, cioè riprendere gli

insegnamenti degli antichi, mostrando l'omogeneità di molti insegnamenti delle scuole ellenistiche, epicurei, stoici e scettici. Leopardi amava molto Epitteto, un ex-schiavo, stoico come Marco Aurelio, un imperatore. Entrambi miravano nella loro filosofia alla costruzione di una cittadella interiore, perché è sull'interiorità che bisogna contare perché la nostra felicità non sia turbata dagli accidenti esterni e dai colpi della cattiva sorte.

La filosofia di Schopenhauer invece si tiene apparentemente lontana dallo stoicismo.

Michel Houellebecq ha dedicato un piccolo libro al filosofo tedesco che contiene una tesi originale pienamente condivisibile.

Schopenhauer è l'autore soprattutto de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, una visione che è eufemistico definire pessimista. Esprime una visione assoluta, dove conta solo questa che lui chiama 'volontà', che determina tutto, e dove tutto è sofferenza senza possibilità di riscatto alcuno. Egli in questo libro denigra gli stoici come se la loro fosse una filosofia del tutto ragionieristica, fredda, che trascura del tutto l'unica esperienza umana che a Schopenhauer interessava veramente: l'espressione artistica, intesa romanticamente come tesa verso picchi di creatività in cui l'artista supera le proprie stesse capacità.

Però Schopenhauer è anche l'autore degli *Aforismi per la saggezza della vita*. Qui è costretto a oc-

cuparsi, suo malgrado, di come bisogna vivere giorno per giorno la propria esistenza. E allora, osserva Michel Houellebecq, riprende proprio – e con grandissima competenza – i precetti della filosofia stoica e delle filosofie antiche di cui abbiamo parlato.

E qui io trovo che sia importante capire bene l'essenza degli 'esercizi spirituali' di cui parlavo prima; a volte possono apparire non particolarmente profondi. Si tratta di massime e precetti che è importante ripetere costantemente a se stessi perché nella vita concreta è facile esserne distolti e non percepirne più l'importanza. Li abbiamo sentiti anche oggi: ad esempio, essere altruisti genera maggiore felicità che essere egoisti. Se non ce lo ripetiamo con una sufficiente convinzione finiamo per comportarci in una maniera che noi stessi biasimeremmo. Fare una buona azione genera, tra l'altro, anche un aumento della dopamina ecc., quindi aumenta davvero la felicità.

Fare gesti altruistici o gesti di bellezza del tutto disinteressati, e addirittura pagare le tasse, aumenta la felicità. Detto *en passant*, i filosofi antichi erano tendenzialmente naturalisti, quindi materialisti. L'elemento religioso quindi non ha molto a che fare con questi esercizi.

Democrito quando dice: «sii buono e imita le persone buone» ci sta dicendo una cosa banale, ma bella e universalmente condivisibile. Schopenhauer con altrettanta semplicità ci fornisce elementi decisivi

per capire cosa rende felici gli uomini: «Di un uomo giovane, bello, ricco e stimato chiediamoci, volendo determinare la sua felicità, se è allegro; se è allegro, per contro, poco importa che sia giovane, vecchio, diritto, gobbo, povero o ricco: è felice».

E aggiunge: «Un mendicante sano è più felice di un re malato». Schopenhauer non sta dicendo cose profondissime. Ma è proprio questo il punto. «Un carattere buono, moderato, sereno può essere appagato nell'indigenza mentre tutte le ricchezze del mondo non potrebbero appagare un carattere avido, invidioso e cattivo». Sacrosanto direi e fantasticamente banale, fantasticamente alla portata di tutti. La felicità, come diceva Guido Morselli, non è un lusso, la felicità – questa felicità in tono minore, per carità, non la beatitudine di cui si parlava prima – è la base su cui possiamo costruire qualunque nostra relazione e gli ingredienti sono semplici. Uno di questi è la fiducia. Io, per esempio, quando parlo di amore ho in mente – anche sul piano economico – proprio quei beni relazionali di cui parlava questa mattina Zamagni. Chiedetevi questo: perché l'Italia è solo al cinquantesimo posto nelle classifiche internazionali sulla felicità? Perché mancano alcuni ingredienti propri di questo genere, per esempio la fiducia: le persone non si fidano tendenzialmente le une delle altre. Questo lo sottolineava molto bene Giacomo Leopardi in uno scritto assai bello (pubblicato postumo) *Sullo stato presente dei costumi degli ita-*

liani, dove, da buon antropologo ante litteram quale lui era, osservava che già allora un tratto fondamentale degli italiani era proprio questa incapacità di costruire una morale semplice.

Da noi proliferano la criminalità organizzata, la mafia, che creano un mercato laddove non dovrebbe esserci, perché se non c'è fiducia allora bisogna creare protezione. Queste forme di criminalità creano un mercato – il mercato della protezione – dove basterebbe della fiducia, basterebbe 'l'amore', come alcuni economisti hanno riassunto questi beni relazionali. Tali beni, come del resto la morale e l'etica, nel loro complesso, hanno una caratteristica encomiabile: al contrario degli altri beni per i quali proviamo soddisfazione consumandoli, ma poi si esauriscono, essi generano soddisfazione elargendoli, e si moltiplicano in maniera naturale. Più amore c'è e più amore ci sarà, più fiducia c'è più fiducia ci sarà.

Houellebecq dice che «Schopenhauer ha avuto il coraggio e l'energia necessaria per enunciare banalità e ovvietà quando le riteneva giuste, ha sistematicamente posto la verità al di sopra dell'originalità, cosa che per un individuo del suo livello doveva essere tutt'altro che facile».

Oggi c'è una sterminata produzione di manuali sulla felicità del tipo self-help, c'è un mercato editoriale infinito su questo, ma se io dovessi dire qual è la formula – se c'è una formula della felicità – è quella

che fa riferimento all'aspetto dell''interiorità' rispetto a ciò che invece sono gli accidenti del mondo; spesso la filosofia, intesa come cittadella interiore, eccede nel pensare che ci si possa difendere così tanto dalla sfortuna e dagli accidenti esterni. Giustamente Nietzsche aveva criticato gli stoici per questo. Ma ciò non mi pare scalfisca quella che è stata identificata come una vera e propria formula della felicità, tradotta anche in una piccola preghiera: «Che io possa avere la pazienza di accettare le cose che non si possono cambiare, la forza di cambiare quelle che possono essere cambiate, ma soprattutto l'intelligenza per saper distinguere le une dalle altre».

Maurizio Pallante (*)

Nel 1963, nel pieno del boom economico che aveva trasformato l'Italia da Paese prevalentemente agricolo a settima potenza industriale del mondo, fu girato un film che assemblava quattro storie autonome, intitolato RO.GO.PA.G. dalle iniziali dei cognomi dei quattro registi che le avevano dirette: Rossellini, Godard, Pasolini e Gregoretti. L'unico episodio che qualcuno ricorda è quello intitolato *La ricotta*, diretto da Pasolini. In relazione al tema di questo incontro io vorrei richiamare alla mente le scene iniziali del film di Gregoretti, intitolato *Il pollo ruspante*, che descrive gli effetti di quella profonda trasformazione economica e sociale sugli stili di vita di una famiglia italiana tipo, composta da un padre, interpretato da Ugo Tognazzi, una madre, interpretata da Lisa Gastoni, e due figli: un maschietto, interpretato da Ricky Tognazzi, e una femminuccia. Nella prima scena Tognazzi padre firma 24 cambiali per acquistare un televisore nuovo. Alla fine della performance la macchina da presa indugia sul suo polso provato dalla fatica.

Prima di andare oltre può essere utile un breve inciso. La domanda che ha sostenuto la crescita economica si è fondata in gran parte sull'indebitamento,

(*) Saggista e insegnante.
Testo trascritto rivisto dall'autore.

privato e pubblico. Basti ricordare, a questo proposito quanto fossero indebitati negli stessi anni i comuni italiani. Si trova in rete un filmato del 1962 in cui l'allora sindaco di Firenze Giorgio La Pira, rispondendo a un giornalista della Settimana Incom che gli chiedeva come mai il Comune da lui amministrato avesse 44 miliardi di debito, sosteneva che si trattava di una cifra di poco conto, dal momento che quello di Milano era di 149 miliardi, quello di Torino di 164 (erano state appena costruite le opere per le celebrazioni di Italia 61), quello di Roma di 357 (erano appena state realizzate le infrastrutture per le Olimpiadi del 1960). E concludeva dandosi dell'imbecille perché di debiti lui ne aveva fatti pochi.

Tornando al film, la famiglia di cui Tognazzi interpreta il padre ha già un televisore, ma in commercio ne era stato immesso uno 'nuovo', più evoluto tecnologicamente e con un design 'innovativo', che suscitava il suo desiderio a tal punto da indurlo a pagare una rata mensile per due anni pur di averlo. Appena il televisore nuovo arriva in casa, tutta la famiglia si raduna per inaugurarlo. Lo accendono e la prima immagine che appare sullo schermo è quella di Topo Gigio che sta facendo la pubblicità di un televisore più nuovo di quello che hanno appena comprato. La felicità si trasforma immediatamente in frustrazione.

Una società che finalizza l'economia alla crescita della produzione di merci non può non condizionare

l'immaginario collettivo su due con-fusioni: quella della felicità col possesso di cose, da cui deriva la convinzione che più se ne hanno e più si è felici, e quella del concetto di 'nuovo' col concetto di 'migliore', ovvero sulla convinzione che ogni innovazione sia di per sé un miglioramento e un progresso. Lo scopo di entrambe è mantenere costantemente alta la domanda, in modo da assorbire la crescita costante dell'offerta di merci, altrimenti si innescherebbe una crisi di sovrapproduzione che potrebbe mettere a rischio la stessa tenuta del tessuto sociale.

Dalla prima con-fusione, che identifica la felicità col possesso di cose, deriva una gerarchia di valori che induce a ritenere più importante dedicare le migliori energie al lavoro per avere in cambio il denaro necessario a comprarle, anziché dedicarle ai propri affetti, alla propria spiritualità, alla creatività e alla contemplazione. La mutilazione della dimensione spirituale e affettiva che ne deriva genera sofferenza e infelicità in chi la subisce, e da chi la subisce si irraggia con pari intensità alla cerchia delle sue relazioni più intime. Può essere felice un essere umano che non ha tempo da dedicare alle proprie esigenze relazionali, affettive, cognitive, creative, perché è costretto a dedicare tutte le proprie energie a un lavoro svolto in cambio di una remunerazione in denaro che gli consente di compensare le proprie frustrazioni con l'acquisto di cose? Può essere felice un neonato lasciato in custodia tutto il

giorno in un asilo nido, privato dal contatto fisico con i propri genitori nei primi tre anni di vita, gli anni dell'imprinting? Possono essere felici i suoi genitori?

Anche l'identificazione nell'immaginario collettivo del concetto di 'nuovo' col concetto di 'migliore' è indispensabile per mantenere alta la domanda di merci, non solo perché fa sentire il bisogno di comprare ogni prodotto nuovo che venga immesso sul mercato, ma soprattutto perché la connotazione della novità non dura: c'è sempre un più nuovo in agguato del nuovo, un più nuovo che al suo apparire trasforma il nuovo in vecchio, in attesa di essere trasformato anch'esso in vecchio dal più nuovo che scalpita alle sue spalle. Se si ritiene che la felicità consista nel possesso di cose e che le cose nuove siano per definizione migliori, la felicità che si pensa di ottenere comprandole è destinata a diventare frustrazione in tempi tanto più brevi quanto maggiore è la velocità del progresso, senza che per questo la propensione al consumo diminuisca.

Nella scena immediatamente successiva un professore di marketing americano fa una lezione agli industriali italiani spiegando che le innovazioni tecnologiche hanno fatto crescere a tal punto la produttività da mutare le finalità stesse della produzione: non si può più pensare di produrre per soddisfare dei bisogni, ma occorre creare in continuazione nuovi bisogni per poter vendere tutto ciò che si produce. Un problema alle corde vocali costringe il professore a utilizzare un

laringofono, per cui non è una voce umana, ma una voce meccanica, a scandire che lo scopo del marketing è creare uno stato di insoddisfazione permanente tra i consumatori, altrimenti la domanda non crescerebbe in parallelo con la crescita dell'offerta.

La società che si è autodefinita del 'benessere' perché immette sul mercato quantità sempre crescenti di oggetti e servizi, è in realtà la società del 'tantoavere' e una società che confonde il benessere col 'tantoavere', non può che generare 'malessere', frustrazioni e infelicità.

Nel mese di gennaio di quest'anno in Gran Bretagna è stato istituito il Ministero della solitudine. Evidentemente questo fenomeno è molto diffuso e genera una sofferenza che non può essere ignorata dai poteri pubblici. Non che la solitudine generi di per sé sofferenza. Anzi c'è chi ha sostenuto e sostiene il motto «Beata solitudo, sola beatitudo». Ne genera solo se non è una libera scelta, ma una condizione subìta. Le società che hanno finalizzato l'economia alla crescita della produzione di merci – il valore del prodotto interno lordo, è bene sottolinearlo, è un valore monetario che si ottiene sommando i prezzi di vendita delle merci a uso finale – hanno fatto di tutto per distruggere i legami comunitari basati sul dono e la reciprocità, a partire dalla famiglia, sia rendendoli molto difficili organizzativamente, sia connotandoli di una valenza culturale negativa che li ha fatti considerare

forme di arretratezza sociale e vincoli per l'autonomia dei singoli. Perché?

Chi non è inserito in una rete di relazioni fondate sulla solidarietà non può che acquistare sotto forma di merci non solo tutti i servizi alla persona di cui ha bisogno, ma anche molti oggetti e lavori che nelle economie pre-industriali venivano scambiati reciprocamente tra i membri di una stessa comunità senza l'intermediazione del denaro. La rottura dei legami comunitari è funzionale alla crescita della domanda di merci e all'estensione della mercificazione ad ambiti della vita che ne erano esclusi. La componente sociale che offre il contributo maggiore alla crescita della domanda di merci e, quindi, del prodotto interno lordo e, quindi, dei rifiuti, è quella dei singles, che devono comprare tutto ciò di cui hanno bisogno. Per loro le aziende alimentari hanno messo in vendita cibi precotti in monoporzioni imballate una ad una. Una società composta da singles è il sogno inconsapevole di ogni economista e di ogni industriale. Ciò non vuol dire, naturalmente, che nelle società pre-industriali, contadine e artigiane, tutto andasse bene e che i legami comunitari non avessero anche delle connotazioni limitanti per la libertà dei singoli, ma l'estensione della mercificazione a ogni ambito della vita umana non era l'unica alternativa possibile.

La solitudine degli individui nelle società industriali è accentuata dall'esaltazione della competizione

e della concorrenza come modelli di comportamento che favoriscono l'aumento della produttività. Questo messaggio viene inoculato nelle menti dei bambini sin dai banchi della scuola elementare. Tutti i rapporti interpersonali basati sulla concorrenza e mediati dal denaro, sono di per sé conflittuali e isolano gli individui, ma la conseguenza più grave che ne deriva è l'indifferenza generalizzata nei confronti delle persone da cui non si compra niente e a cui non si vende niente. Questo fenomeno raggiunge livelli drammatici nelle città. Basti pensare al fatto che gli abitanti dei condomini nella maggior parte dei casi non si conoscono tra loro e, a volte, le cronache raccontano di persone che vivevano sole morte in casa senza che per mesi nessuno dei vicini se ne accorgesse.

La solitudine conseguente alla rottura dei rapporti comunitari, alla concorrenza, alla mercificazione delle relazioni umane e all'indifferenza nei confronti delle persone con cui non si intrattengono scambi commerciali non può che generare sofferenza e infelicità. Non è un caso che il Ministero della solitudine sia stato istituito da un governo guidato da una donna, Theresa May, nel Paese in cui un precedente primo ministro donna, Margaret Thatcher sosteneva che «la società non esiste, esistono solo gli individui».

Nelle società che hanno finalizzato l'economia alla crescita della produzione di merci la ricerca della felicità non può prescindere da una profonda rivolu-

zione del sistema dei valori e dei modelli di comportamento su cui è stato omologato l'immaginario collettivo. Se l'identificazione del benessere col 'tantoavere' e la valorizzazione del nuovo in quanto tale sono funzionali ad accrescere la domanda di merci ma creano frustrazione e insoddisfazione, se la competizione e la concorrenza sono funzionali ad accrescere l'offerta di merci ma diffondono una solitudine non scelta, la ricerca della felicità passa attraverso la valorizzazione di rapporti umani liberati dalla subordinazione alle esigenze della crescita economica, fondati sul dono e la reciprocità. In latino il concetto di dono veniva espresso con due parole: *munus* e *donum*.

Il *munus* è il dono di parte del proprio tempo, delle proprie capacità professionali, della propria disponibilità umana, alle persone che fanno parte della comunità in cui si è inseriti. La parola comunità è costituita dall'unione della preposizione latina *cum* con la parola *munus*. Il *munus* è un dono che si aspetta una restituzione, non immediata, né strettamente equivalente, perché nel dono è implicita la connotazione della generosità. Il *munus* crea legami sociali. Gli scambi mediati dal denaro li distruggono.

Il *donum* è un dono che non si aspetta restituzione, un dono gratuito fondato sull'amore. È il dono reciproco del tempo e della propria disponibilità umana che si scambiano due persone che si amano, che lega i genitori ai figli, che unisce gli appartenenti alle comu-

nità religiose, dove non esistono rapporti mediati dal denaro. È il dono del proprio tempo che don Milani ha dedicato ai ragazzi del Mugello allontanati dalla scuola pubblica. Si aspettava forse il priore di Barbiana qualche restituzione dai suoi alunni?

Il *munus* e il *donum* non implicano, naturalmente, la cancellazione degli scambi mercantili, ma solo una riduzione della loro invadenza a tutti gli aspetti della vita umana. Se non si recuperano difficilmente si può essere felici. Se si recuperano costituiscono la premessa per la ricerca di quella dimensione intima della felicità che ognuno declina a suo modo, perché siamo tutti diversi, ma che consente, a chi la raggiunge, di ripetere con Baudelaire: «ho più ricordi che se avessi vissuto mille anni».

Gladio Gemma

Debbo integrare quanto ho detto con due osservazioni circa il problema del fine vita.

Come molti dei presenti sanno meglio di me, c'è un dibattito relativo al senso della vita da tutelare. Secondo un'opinione la vita biologica ha un valore come tale, mentre, a parere di altri, vale la qualità della vita, cioè quest'ultima merita protezione in quanto abbia una certa connotazione (si parla, infatti, di «vita biografica»). C'è un grande dibattito su questo tema, con autorevoli prese di posizione verso l'una o l'altra tesi. Sul problema specifico del fine vita vorrei far presente al senatore Romano che, anche nel mondo cattolico e fra i giuristi di questa area religiosa e culturale, è maturato un orientamento, che non esclude, sotto un certo profilo, il diritto di por fine alla propria esistenza.

Infatti, nell'ambito della cultura giuridica è sorta e trova approvazione una formula: il «diritto a lasciarsi morire». Questa pretesa oggi ricorre, ed è riconosciuta, in diversi scritti di giuristi ed addirittura, in tempi più recenti (nel 1990) sono apparse ben due voci in un'enciclopedia giuridica sulla tematica del «diritto a morire» e del «diritto di rifiutare le cure». Orbene direi che o il primo o, senz'altro, uno dei primi ad impiegare la formula: «diritto a lasciarsi morire», è stato il professor Mantovani, autorevole penalista e fervente cattolico (di

orientamento tradizionalista, se non m'inganno). L'argomento addotto per sostenere questa tesi è lineare. La Costituzione riconosce e tutela la libertà personale, la quale può essere limitata solo se ricorrano interessi pubblici o privati diversi da quelli del titolare del diritto. Pertanto non si può imporre un trattamento contro la volontà dell'individuo in nome della sua salute o della sua vita e se questo vuole 'lasciarsi morire' non si può intervenire coattivamente per tenerlo in vita.

Certamente sulla disponibilità o meno della propria vita e sul diritto di rinunciare alla stessa, oppure sulla liceità o meno di un intervento coattivo per impedire il decesso di una persona, c'è ancora un dibattito. Personalmente sono, a certe condizioni, favorevole al diritto a rinunciare alla vita e quindi anche all'introduzione dell'eutanasia, convinto che, se si ammetta la disponibilità e la rinunciabilità della propria esistenza, non esiste una differenza, sul piano morale, tra lasciar morire e procurare la morte (con il consenso ovviamente del soggetto passivo). A prescindere dalla tematica dell'eutanasia e dal dibattito sulla medesima, c'è il dato di fatto di una diffusione del riconoscimento del diritto di rifiutare le cure (anche in caso di esito mortale del rifiuto) e di 'lasciarsi morire': accanto al nome di Mantovani, posso citare, sempre a titolo indicativo, anche un libro di una collega, la professoressa Razzano (anche lei radicata nel mondo cattolico), che esprime l'orientamento testé ricordato.

Concludo con una precisazione circa quanto detto in precedenza. So che esistono le cure palliative, che possono, in vari casi, prevenire o eliminare sofferenze fisiche. Ovviamente se una persona vuole vivere, anche la eventuale ammissibilità dell'eutanasia non pregiudicherebbe affatto la pretesa a rimanere in vita dell'interessato: se un individuo vuole vivere, anche soffrendo, dev'essere lasciato in vita (come ho detto nell'intervento iniziale). Ma può ben verificarsi che, in presenza di gravi stati patologici, con effetti depressivi, l'individuo non trovi alcun interesse a vivere e desideri por fine alla propria sofferta esistenza quando non possano avere effetti cure contro la sofferenza.

Armando Massarenti

Su un tema delicato e complesso come quello or ora trattato credo sia bene esprimersi nella maniera più diretta possibile. Altrimenti si generano equivoci che rendono poco chiara ogni discussione. Dunque, il mio pensiero è questo: gli uomini hanno diritto a suicidarsi, quindi se un individuo aiuta un altro individuo a suicidarsi siamo di fronte a un atto altruistico che attiene alla sfera morale. Se dal punto di vista giuridico si decide di incriminarlo, ciò rende ancora più caritatevole questo gesto, tingendolo anche di eroismo; se la legge non sa riconoscere la virtù di una persona che ha aiutato qualcuno che si voleva suicidare e non era nelle condizioni di farlo, questa è un'ingiustizia generata dalla legge. Diritto e morale non sempre vanno d'amore e d'accordo, ma ciò non ci esime dal criticare le leggi dal punto di vista morale, con l'intenzione di migliorare appunto il nesso tra etica e legge.

Vorrei poi aggiungere qualche riflessione su alcune cose che ho sentito oggi che non mi convincono dal punto di vista logico-concettuale. Quando la Thatcher dice che «esistono solo gli individui e non la società» dice una cosa sacrosanta dal punto di vista ontologico, che nulla ha a che vedere con il fatto che gli individui possono avere delle relazioni tra di loro, cosa che credo non negherebbe neppure la Thatcher.

Quella frase è peraltro presa da un grande filosofo, Karl Popper, che la usò per sottolineare che le scienze sociali partono da questo assunto, che si chiama «individualismo metodologico».

La società non esiste, le istituzioni non esistono, se non come delle astrazioni. Esistono invece, sarete d'accordo, gli individui. Voi esistete come singoli individui o come istituzioni di cui fate parte? Dal punto di vista ontologico non credo sia falsificabile l'affermazione secondo la quale esistono solo gli individui. Il che non inficia minimamente tutti i ragionamenti meravigliosi che abbiamo fatto sugli aspetti relazionali delle nostre vite e sul fatto che questi individui hanno una natura essenzialmente altruistica.

Saranno anche individui isolati, ontologicamente, ma sono altruisti. Il successo stesso del genere umano in quanto specie deriva dal fatto che è una specie solidale, ama occuparsi degli altri, cura e difende i propri cuccioli per un tempo molto superiore a tutti gli altri mammiferi. Noi per educare un bambino ci mettiamo dieci-undici anni. La moralità e la socialità nascono in maniera assolutamente naturale negli esseri umani e quindi privare della socialità un individuo è una cosa assolutamente violenta e crudele. Ciò non toglie che la solitudine, quella che per esempio coltivavano volontariamente filosofi o religiosi, sia comunque considerata una buona cosa. Anche la privacy va difesa. C'è uno studio di molti anni fa del sociologo Barrington Moore,

intitolato appunto *Privacy*, che analizzava le diverse forme di privacy in tutte le società, anche quelle che sembrano svolgere la loro vita solo in pubblico. Quindi la privacy è molto importante, e strettamente legata alla natura umana. Però la solitudine e la riservatezza sono ottime cose solo se volontarie; sono io che voglio isolarmi in un certo momento, che voglio stare solo, voglio meditare, voglio coltivare me stesso, voglio coltivare le mie virtù, comprese quelle che poi serviranno nell'agone sociale e che contribuiranno alla mia felicità complessiva. La socialità e riservatezza sono aspetti egualmente importanti.

Anche Aristotele era un individualista ma diceva che l'uomo è un animale politico. Aristotele tra l'altro si dice che abbia inventato la lettura silenziosa. I greci declamavano ogni cosa scritta che gli capitasse sotto gli occhi. Aristotele invece leggeva silenziosamente, come facciamo noi oggi. Questo modo intimo di leggere non è in contrasto con la natura sociale e politica dell'uomo. Al contrario. È un modo eccellente per diventare persone mature, riflessive e sensibili e per coltivare i valori civici e le virtù morali, realizzando un'armonia che abbiamo sentito ben definire stamattina da Umberto Curi. Questa idea della felicità come εὐδαιμονία non coincide – come ci ha spiegato anche Zamagni stamattina – con l'idea di felicità come semplice benessere, tipica del welfare state, ma ha a che vedere con una idea più ampia di fioritura umana.

In ultimo mi permetto di tornare sul perché l'Italia appare solo cinquantesima nelle classifiche della felicità mondiali, mentre invece per esempio tra i primi posti c'è sempre la Svizzera. Perché ci sono due elementi della felicità, uno individuale, l'altro collettivo, molto importanti da ricordare. Il primo riguarda la percezione soggettiva di essere noi i veri padroni delle nostre vite. Secondo Nietzsche «chi possiede il proprio perché della vita va d'accordo con quasi ogni come». Avere un proprio perché e avere il dominio del proprio progetto di vita, essere i capitani della propria nave, è elemento fondamentale per una vita felice e longeva.

L'altro elemento è simile a questo, ma ha un aspetto sociale. Ci sono degli studi proprio sulla Svizzera che fanno vedere perché gli svizzeri sono più contenti. Non è perché sono ricchi. È perché sono più democratici. Fanno molti referendum e votando hanno la sensazione continua di contare nelle scelte pubbliche. Temo che uno dei motivi per cui siamo così in basso nelle classifiche sulla felicità riguardi il fatto che in Italia i cittadini abbiano l'impressione opposta, cioè contare poco o nulla nelle decisioni pubbliche che li riguardano.

Rino Fisichella

Ho ascoltato con molto interesse e confesso che, ovviamente, condivido alcune idee e altre meno. Vorrei entrare però anche nel merito per motivare maggiormente quello che si è detto. Sarò un po' frammentario perché di fatto frammentaria è stata anche la nostra discussione. Siamo più o meno tutti inseriti all'interno della cultura del frammento. Il problema è quando si prende un frammento e lo sia assolutizza cadendo nel fondamentalismo; per questo, bisogna sempre stare molto attenti. Penso che il costituzionalista non si meraviglierà, se su alcuni aspetti divergo perché, ad esempio, quand'ero rettore del Laterano insegnavano da me tre ex presidenti della Corte Costituzionale e una volta quando io ho chiesto loro un parere, mi sono ritrovato con tre pareri diversi e opposti uno all' altro. Non solo, loro stessi mi hanno detto di diffidare dai costituzionalisti, perché è difficile metterli d'accordo! Penso che debba esserci un diritto a non soffrire. Sono convinto che non si debba soffrire e che bisogna fare di tutto per non far soffrire. So però che bisogna anche dare senso alla sofferenza; perché se non si dà senso alla sofferenza, allora la sofferenza stessa diventa disumana. Quindi, nel bene o nel male, devo anche dare senso alla sofferenza. E dall'altra parte però mi pongo anche nella condizione di ritenere che al di là dei casi

singoli, davanti a situazioni drammatiche che tutti conosciamo, è necessario il rispetto e il silenzio.

Temo che si vada sempre di più verso un tipo di *societas* che non ama il silenzio anche davanti a casi drammatici, e questo mi dispiace. Perché il silenzio è segno di rispetto e la strumentalizzazione politica del dramma umano non è dignitosa. Mi sento di difendere questa dimensione. Inoltre, si può discutere su tutto, ma non si dimentichi che la religione cattolica esalta il 'primato della coscienza'. Mi trovo sempre io con la mia coscienza solo davanti a Dio e nessun altro. Quindi davanti al tema della coscienza noi cattolici siamo seri e fermi. Il rispetto della coscienza non può essere violato da niente e nessuno. Il problema che si pone comunque è: quale coscienza, come si forma la coscienza, a che cosa fa riferimento la coscienza. Quali sono i criteri per cui mi appello alla coscienza? In tutto questo, emerge il tema del rapporto con la verità. Credo che ci voglia il diritto alla verità, ma non sempre si può dire tutta la verità. Perché ci sono condizioni in cui il rispetto per la dignità della persona emerge e si impone. Come affronteremo i prossimi decenni? Il digitale ha solo dieci anni e sembra un'eternità. Sembra che da sempre stiamo usando il digitale mentre sono soltanto dieci anni, ma cosa saranno i prossimi cinquanta? Possiamo fare tutte le leggi possibili e immaginabili, ma per chi si fanno? Questo è l'interrogativo. Pensiamo ad esempio al diritto di fine vita e dall'altra

alla legge che obbliga il medico ad attaccarti a una macchina.

Quando facciamo questo tipo di dibattito, è necessaria una visione più onnicomprensiva. Perché non si può fare una legge e poi dopo non ammettere che dall'altra parte ce n'è un'altra che la contraddice. Perché oggi chi è che realmente stabilisce chi vive e chi muore? Dobbiamo essere onesti. Oggi è la tecnica che stabilisce. Perché nel momento in cui io voglio decidere di dare i miei organi, è la macchina che lo stabilisce, non il medico. Per legge è la macchina che stabilisce la morte. Le decisioni sono prese da una macchina.

Di quale umanizzazione o di quale criterio di libertà stiamo parlando? Nel nostro dibattito abbiamo utilizzato i termini: società, individuo, persona in maniera differenziata, illudendoci di dare un significato diverso. Penso al riferimento di Massarenti agli antichi greci. Anch'io li amo, ma devo essere sincero; probabilmente ci distingue il fatto che io gli antichi li prendo in uno sviluppo organico del pensiero, e mi piace vedere che c'è una tradizione che si crea, che si evolve e che passa attraverso i secoli senza parentesi. Perché non si può parlare del pensiero antico e subito dopo del pensiero moderno. In mezzo ci sta anche tutto il pensiero medievale, che non è affatto oscurantista e ci stanno tante altre forme di pensiero che hanno arricchito il pensiero moderno. Quindi mi piace pensare

a uno sviluppo senza discontinuità. Penso, ad esempio, all'uso del termine 'popolo'. La lingua greca che è molto ricca, a differenza dell'ebraico, ha due termini per indicare 'popolo'. Uno dice '*demos*', usato in questi palazzi; ma ce n'è un altro '*laos*', utilizzato nei nostri palazzi. Il popolo di cui noi parliamo non è il '*demos*'; è un popolo che si forma in maniera diversa, perché si raccoglie per dare la lode e quindi c'è la liturgia. Questo '*laos*' ha una sua propria legge ed è la *koinonia*. In greco è un termine che viene tradotto nelle altre lingue, dal latino all'italiano, con altri due: 'comunità' e 'comunione'. Quindi, in questo popolo, la relazione tra le persone è di comunione. E la comunione c'è là dove c'è una comunità; la comunità vive della comunione.

Vorrei, infine, precisare, anche se in punta di piedi, che quando si parla del 'mondo cattolico' sarebbe necessario essere prudenti. Cosa vuol dire il 'mondo cattolico'? Un autore? Un vescovo? I cristiani? Il mondo cattolico è una realtà complessa, dove comunque sono presenti alcune istanze oggettive che consentono di cogliere il pensiero.

Vorrei concludere ritornando al tema della felicità con un richiamo al quale sono molto sensibile, quello dell'estetica. Amerei molto che si potesse esprimere il senso della felicità, la realtà stessa della felicità, nel momento in cui si sottolinea maggiormente la bellezza. C'è una via della bellezza, una *via pulcritudinis*, una capacità di riscatto davanti alle contrad-

dizioni e davanti, lasciatemelo dire, anche un po' al degrado generalizzato in cui siamo e in cui tante volte ci troviamo immersi. La dimensione della bellezza darebbe la forza di uno scatto per poter veramente guardare al futuro con felicità e con maggiore responsabilità e soprattutto sapendo che abbiamo il compito di trasmettere a chi verrà dopo di noi qualche cosa che anche noi abbiamo ricevuto.

Pensare quindi alla bellezza come la forma davanti alla quale si sta in contemplazione. La contemplazione è una forma di felicità: non è un caso che quando la filosofia medievale definiva la bellezza diceva «*id cuius ipsa apprehensio placet*». Ecco, penso che la felicità possa essere espressa, esplicitata e vissuta nei termini di serenità; che poi duri sei ore, duri un minuto, duri tutta una vita, penso che sia una sfida che tocca a noi accogliere.